BEST SELLER

Qisthi press

Fikih Wanita Hamil

Yahya Abdurrahman al-Khatib

Fikih Wanita Hamil

Yahya Abdurrahman al-Khatib

Qisthi press

Perpustakaan Nasional RI: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Al-Khatib, Yahya Abdurrahman

Fikih Wanita Hamil/Yahya Abdurrahman al-Khathib; penerjemah, Mujahidin Muhayan; penyunting, Tim Qisthi Press.
--Jakarta: Qisthi Press, 2005.
xviii + 218 hal.; 13,5 x 20,5 cm.

Judul Asli: *Ahkâm al-Mar`ah al-Hâmil fî asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah*
ISBN 979-3715-53-7

1. Kehamilan-Aspek Islam.
II. Muhayan, Mujahidin.
I. Judul.
III. Tim Qisthi Press

297.431

Judul Asli: *Ahkâm al-Mar`ah al-Hâmil fî asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah*
Penulis: Yahya Abdurahman al-Khatib

Penerjemah: Mujahidin Muhayan, Lc.
Penyunting: Tim Qisthi Press
Penata Letak: Ade Damayanti
Pewajah Sampul: Tim Qisthi Press

Penerbit: Qisthi Press
Anggota IKAPI
Jl. Melur Blok Z No. 7 Duren Sawit, Jakarta 13440
Telp.: 021-8610159, 86606689
Fax.: 021-86607003
E-mail: qisthipress@qisthipress.com
Website: www.qisthipress.com

Dilarang memperbanyak isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.
Hak terjemah dilindungi undang-undang.
All rights reserved.

Ucapan Terima Kasih

Segala puji bagi Allah, pemilik segala pujian dan keagungan. Selawat dan salam semoga selalu terlimpah kepada sebaik-baik utusan, Muhammad s.a.w.

Amma ba'du...

Saya mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya dan penghargaan yang seagung-agungnya kepada guru saya yang mulia, Dr. Umar Sulaiman al-Asyqar, yang telah memberikan arahan dan saran-sarannya yang sangat berharga. Semoga Allah senantiasa memberkatinya dan memberikan manfaat kepada manusia dengannya.

Saya juga mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada dua guru saya yang mulia, Dr. Abdul Majid ash-Shalahin dan Dr. Abdul Mu'iz Hariz, yang telah bersedia mendiskusikan tesis ini dan memberikan pendapat-pendapat kritisnya.

Semoga Allah memberikan balasan yang baik kepada guru-guru saya yang mulia itu. Semoga Allah juga memberikan imbalan yang baik kepada keluarga saya yang telah membantu saya dan melakukan semua yang dapat dilakukan, agar saya dapat menyelesaikan tesis ini.

Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada semua teman-teman yang telah memberikan saran-saran yang berharga.

Saya memohon kepada Allah agar menerima amal ini, menjadikannya ikhlas hanya untuk-Nya, dan memberikan manfaat kepada manusia dengannya. Amin.

Dan segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam.

Pengantar

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. Selawat dan salam semoga tetap terlimpah kepada utusan pembawa rahmat bagi semesta alam, nabi kita Muhammad s.a.w., serta kepada keluarga dan para sahabatnya.

Amma ba'du...

Islam sangat memperhatikan wanita hamil, melindunginya, dan menjaga bayi yang dikandungnya. Hal itu tercermin dalam berbagai hukum yang memperhatikan keistimewaan-keistimewaan bagi wanita hamil, yang mengharuskan agar dia dikecualikan dalam beberapa hukum syariat, karena dua hal:

Pertama, kelemahan tubuh dan kesulitan-kesulitan yang dialaminya akibat hamil, yang membuatnya tidak mampu melaksanakan seluruh kewajiban syariat.

Kedua, janin yang dikandungnya dalam perutnya. Janin tersebut sangat mudah terpengaruh dan sensitif terhadap lingkungan di sekitarnya. Dia memerlukan perhatian dan penjagaan terhadap kelangsungan hidupnya.

Ada beberapa hal yang mendorong saya untuk memilih tema ini:

1. Saya tidak menemukan pembahasan tersendiri yang komprehensif dalam tema ini, yang mengakomodir semua problematikanya. Yang ada hanyalah pembahasan parsial yang mengkaji beberapa persoalan yang saya bahas dalam buku ini. Misalnya, permasalahan darah yang dikeluarkan oleh wanita hamil, serta masa minimum dan maksimum kehamilan. Persoalan ini telah dibahas Dr. Umar al-Asyqar dalam bukunya, *al-Haidh wa an-Nifâs wa al-Haml baina al-Fiqh wa ath-Thibb* (Haid, Nifas, dan Kehamilan: Antara Fikih dan Kedokteran). Beliau menggunakan penemuan-penemuan terkini yang dicapai ilmu kedokteran untuk menyimpulkan sebuah hukum. Misalnya juga, persoalan penyewaan rahim, yang tentangnya Konferensi Fikih Islam telah mengeluarkan beberapa ketetapan. Persoalan ini telah dibahas oleh Dr. Muhammad al-Barr dan Dr. Zuhair as-Siba'i dalam buku mereka, *ath-Thabîb Adabuhu wa Fiqhuhu* (Etika dan Fikih Seorang Dokter), dengan memfokuskan pembahasan pada sisi kedokteran.

Sedangkan pembahasan tentang hukum-hukum menyangkut wanita hamil, saya telah menelaah disertasi yang ditulis untuk memperoleh gelar magister oleh sahabat saya, Asyraf ibn Muhammad Hasyim, di Universitas Yordania. Apa yang saya tulis dalam buku ini berbeda dengan pendapatnya dalam beberapa permasalahan dan sama dalam beberapa beberapa permasalahan yang lain. Saya juga memberikan penjelasan dan penambahan terhadap apa yang dia tulis.

2. Seiring dengan perkembangan kedokteran, menjadi sebuah keniscayaan bagi para ulama dan peneliti untuk menelaah ulang ijtihad-ijtihad fikih, yang berkaitan dengannya ilmu kedokteran telah memunculkan fakta-fakta baru. Melalui kajian yang saya lakukan terhadap persoalan-persoalan yang terkait dengan kedokteran, saya menemukan perbedaan yang sangat mencolok antara apa yang dicapai ilmu kedokteran modern dan ijtihad sebagian ulama yang masih bertaklid kepada fukaha klasik.

Sebagai contoh, seorang ulama bertaklid kepada mazhab Syafi'i dan yang sepakat dengannya bahwa masa maksimum kehamilan adalah 4 tahun. Padahal ini sangat bertentangan dengan apa yang ditetapkan oleh ilmu kedokteran modern bahwa masa kehamilan tidak akan lebih dari 10 bulan.

Oleh karena itu, dalam kajian ini saya menjadikan ilmu kedokteran modern sebagai acuan untuk memilih hukum syariat yang benar. Yang demikian itu saya lakukan dalam lebih dari tujuh permasalahan.

Tesis ini terdiri dari mukadimah, tiga bab, dan penutup.

Bab pertama: Dalam bab ini saya berbicara tentang hukum-hukum yang bertalian dengan ibadah wanita hamil. Pembahasan pertama memuat penjelasan tentang darah yang dikeluarkan oleh wanita hamil. Pada pembahasan kedua, saya mengulas seputar shalat wanita hamil dan pendapat fukaha tentang menjamak dua shalat bagi wanita hamil. Kemudian saya merinci permasalahan seputar puasa wanita hamil atau menyusui pada pembahasan ketiga. Dan saya mengkhususkan pembahasan keempat untuk mengupas tema haji wanita hamil, dari segi menunda haji karena kehamilan dan mewakilkan pelemparan jumrah bagi wanita hamil.

Bab kedua: Dalam bab ini saya membahas persoalan yang berkaitan dengan hukum-hukum personal bagi wanita hamil. Pada pembahasan pertama, saya berbicara tentang hukum menikahi wanita yang hamil dari zina: apakah boleh? Saya sendiri lebih condong untuk tidak membolehkannya. Kemudian saya menjelaskan *'iddah* wanita hamil pada pembahasan kedua. Saya berbicara tentang kadar *'iddah* wanita hamil dari sisi penghitungannya dengan yang paling panjang dari dua masa. Saya menjelaskan masa terpendek dan terpanjang dari sebuah kehamilan. Saya menyebutkan syarat-syarat habisnya *'iddah* dengan melahirkan kandungan. Saya juga menjelaskan masalah keraguan dalam *'iddah*, saat haid seorang wanita terputus dalam

masa *'iddah*nya dari talak atau saat dia merasakan sesuatu yang bergerak dalam perutnya. Kemudian saya berbicara tentang hukum menalak wanita hamil dan menjelaskan bahwa itu boleh, pada pembahasan ketiga. Pada pembahasan keempat, saya menguraikan hak untuk mendapatkan nafkah yang diberikan oleh syariat Islam kepada wanita hamil. Pada pembahasan kelima dan terakhir, saya menerangkan bentuk-bentuk penyewaan rahim wanita dan menjelaskan bahwa semuanya tidak boleh, karena bertentangan dengan kaidah-kaidah syariat yang suci.

Bab ketiga: Dalam bab ini saya menjelaskan hukuman-hukuman yang dijatuhkan kepada wanita hamil. Pada pembahasan pertama, saya menguraikan hukuman-hukuman yang harus ditunda hingga wanita hamil melahirkan, yaitu had dan kisas, baik pada jiwa maupun pada anggota tubuh. Pada pembahasan kedua dan terakhir, saya berbicara tentang hukuman-hukuman yang bisa dijatuhkan kepada wanita hamil pada masa kehamilannya, seperti pemenjaraan, sebagian kisas pada anggota tubuh, dan takzir.

Penutup: Mencakup kesimpulan-kesimpulan terpenting yang saya dapatkan dalam kajian ini.

Metodologi Kajian

Metode yang saya gunakan dalam kajian ini adalah membandingkan pendapat ulama-ulama klasik dan memilih pendapat yang sejalan dengan hukum syariat yang benar. Selain itu, saya juga mendiskusikan pendapat-pendapat yang lemah dan menolaknya, serta menyebutkan sanggahan-sanggahan terhadap pendapat yang saya anggap benar dan menjawabnya.

Sementara mekanisme penulisan yang saya patuhi dalam tesis ini adalah mendahulukan pendapat-pendapat yang menurut saya lemah dan mengakhirkan pendapat yang saya anggap benar. Kemudian saya mengungkapkan dalil-dalil masing-masing pendapat sesuai dengan urutannya. Kemudian saya mendiskusikan pendapat

yang saya anggap lemah, serta menyebutkan sanggahan-sanggahan terhadap pendapat yang saya anggap benar dan menjawabnya. Kemudian saya menyampaikan pendapat yang menurut saya kuat.

Dalam hal ini saya banyak dibantu oleh ijtihad-ijtihad yang dicapai oleh konferensi-konferensi dan seminar-seminar syariat, seperti keputusan-keputusan Konferensi Fikih Islam dan Seminar Persalinan Dalam Islam yang diadakan di Kuwait pada tahun 1983.

Saya juga membahas beberapa permasalahan tentang undang-undang personal dan menyebutkan beberapa tawaran ide yang saya temukan dalam kajian ini.

Saya sengaja tidak memberikan penjelasan biografis tentang nama-nama yang saya sebutkan dalam tesis ini. Saya memilih untuk memfokuskan perhatian pada persoalan-persoalan fikih.

Demikianlah. Tidak ada yang bisa saya lakukan kecuali berterima kasih dengan lisan dan berdoa dengan hati, kepada mereka yang telah memberikan nasihat, arahan, dan bantuan yang memudahkan saya. Terutama kepada guru saya yang mulia, Dr. Umar Sulaiman al-Asyqar. Juga kepada setiap orang yang telah saya mintai nasihat dan bimbingan lalu dia menasihati dan membimbing saya, di antara guru-guru saya yang mulia lainnya, teman-teman mahasiswa saya, dan keluarga saya.

Hanya Allah-lah yang memberi taufik, dan hanya kepada-Nya saya bertawakal.

Yahya Abdurrahman al-Khatib

Amman, Yordania

Daftar Isi

Ucapan Terima Kasih—vii

Pengantar—ix
Metodologi Kajian—xii

BAB I
Hukum-hukum Ibadah bagi Wanita Hamil—1

Pembahasan Pertama: Darah yang Dikeluarkan oleh Wanita Hamil—3
Permasalahan Pertama: Definisi Haid Secara Etimologis dan Terminologis—3
Permasalahan Kedua: Definisi Nifas—10
Permasalahan Ketiga: Pendapat-pendapat dan Dalil-dalil Fukaha Tentang Wanita Hamil yang Mengeluarkan Darah dan Pendapat yang Kuat—11

Pembahasan Kedua: Shalat Wanita Hamil—27
Pendapat-pendapat Fukaha—28
Dalil-dalil dan Diskusi—30
Pendapat yang Kuat—39

Pembahasan Ketiga: Puasa Wanita Hamil dan Menyusui di Bulan Ramadhan—41

Pendapat-pendapat Fukaha—42

Dalil-dalil dan Diskusi—44

Pendapat yang Kuat—59

Pembahasan Keempat: Haji Wanita Hamil—61

Permasalahan Pertama: Menunda Haji karena Kehamilan—61

Permasalahan Kedua: Mewakili Wanita Hamil dalam Melontar Jumrah—76

BAB II

Hukum-hukum Personal bagi Perempuan Hamil—83

Pembahasan Pertama: Menikahi Wanita yang Hamil akibat Zina—85

Pendapat-pendapat Fukaha—87

Dalil-dalil dan Diskusi—88

Pendapat yang Kuat—103

Pembahasan Kedua: *'Iddah* Wanita Hamil—105

Permasalahan Pertama: Kadar *'Iddah* Wanita Hamil—105

Permasalahan Kedua: Syarat-syarat Berakhirnya *'Iddah* dengan Melahirkan Kandungan—130

Permasalahan Ketiga: Keraguan dalam *'iddah*—134

Pembahasan Ketiga: Talak terhadap Wanita Hamil—151

Pertama: Definisi Talak Secara Etimologis dan Terminologis—152

Kedua: Macam-macam Talak—153

Pembahasan Keempat: Nafkah Wanita Hamil—161

Makna Nafkah Secara Etimologis dan Terminologis—164

Klaim Wanita yang Ditalak tentang Adanya Kehamilan—165

Wanita Hamil yang Suaminya Meninggal—167

Pembahasan Kelima: Penyewaan Rahim Wanita—173
Penyewaan Rahim Wanita—175
Bentuk-bentuk Penyewaan Rahim—176
Hukum Penyewaan Rahim—177
Penjelasan Fikih dalam Permasalahan Ini—177
Nasab Anak yang Dilahirkan dalam Penyewaan Rahim—182
Siapakah Ibu dalam Penyewaan Rahim?—184

BAB III
Hukuman terhadap Perempuan Hamil—187

Pembahasan Pertama: Hukuman-hukuman bagi Wanita Hamil yang Harus Ditunda Pelaksanaannya sampai Dia Melahirkan—191
Pertama: Had—191
Kedua: Kisas—193

Pembahasan Kedua: Kapan Hukuman terhadap Wanita Hamil Dilaksanakan setelah Melahirkan?—195
Pertama: Dalam Had—195
Kedua: Kisas—201

Pembahasan Ketiga: Hukuman-hukuman bagi Wanita Hamil yang Dilaksanakan pada Masa Kehamilan—203
Pertama: Pemenjaraan (*Habs*)—203
Kedua: Kisas pada Sesuatu Selain Jwa—205
Ketiga: Takzir—205

Penutup—209

Daftar Pustaka—212

BAB I

Hukum-hukum Ibadah bagi Wanita Hamil

Pembahasan Pertama

Darah yang Dikeluarkan oleh Wanita Hamil

Sebelum masuk ke dalam tema darah yang dikeluarkan oleh wanita hamil, terlebih dahulu saya harus mendefinisikan darah-darah yang biasa menimpa wanita dan membeda-bedakannya, sehingga darah-darah tersebut dapat dipisah-pisahkan, dan dapat dibedakan antara haid dan *istihadah*.

Permasalahan Pertama: Definisi Haid Secara Etimologis dan Terminologis

Pertama: Haid Secara Etimologis

Haid (*haidh*) adalah masdar dari: *Hâdhat al-mar'atu, tahîdhu, haidhan wa mahîdhan.*

Al-Mubarrad berkata, "Haid dinamakan dengan haid berdasarkan perkataan mereka (orang-orang Arab): *Hâdha as-sailu,* jika banjir melimpah."

Mahîdh dan *haidh* berarti berkumpulnya darah ke tempatnya. Dan *hîdhat* berarti *sayyalat* (mengalirkan).[1]

---

[1] Jamaluddin ibn Mukarram ibn Manzhur, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dar Shadir, cet. I, 1990, jilid VII, hlm. 142-143; Majduddin Muhammad ibn Ya'qub Fairuz Abadi, *al-Qâmûs al-Muhîth*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, cet. II, 1987, hlm. 826.

Al-Mawardi berkata, "Dinamakan haid karena dia mengalir dari rahim wanita. Dia diambil dari kalimat: *Hâdha as-sailu wa fâdha*, jika banjir mengalir. Syariat memberikan enam nama baginya: *haidh, thamts, 'irk, dhahk, ikbâr, dan i'shâr*."[2]

Kedua: Haid dalam Terminologi Fukaha

1. Definisi al-Kasani dari mazhab Hanafi: Haid adalah nama bagi darah yang keluar dari rahim, bukan setelah melahirkan, dengan kadar yang diketahui, dan pada waktu yang diketahui.[3]
2. Definisi ad-Dardir dari mazhab Maliki: Haid adalah darah hitam atau kotor yang keluar dengan sendirinya dari wanita yang bisa hamil, walaupun hanya sekali tuang.[4]

   Ibnul Arabi mendefinisikan haid sebagai darah yang dilepaskan oleh rahim sehingga meluap.[5]
3. Asy-Syarbini dari mazhab Syafi'i mendefinisikannya sebagai darah yang keluar dari rahim wanita yang terdalam setelah dia balig, dengan cara yang sehat, tanpa sebab tertentu, pada waktu-waktu yang diketahui.[6]
4. Ibnu Qudamah mendefinisikannya sebagai darah yang dilepaskan oleh rahim saat wanita telah balig, lalu akan terbiasa datang pada waktu-waktu yang diketahui.[7]

---

[2] Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Mawardi, *al-Hâwî*, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, cet. I, 1994, jilid I, hlm. 378-379.

[3] Ala'uddin Abu Bakar ibn Mas'ud al-Kasani, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'*, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi, cet. II, 1982, jilid I, hlm. 39.

[4] Ahmad ad-Dardir, *asy-Syarh al-Kabîr*, Dar al-Fikr, jilid I, hlm. 167-168.

[5] Abu Bakar Muhammad ibn Abdullah ibn al-Arabi, *Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Jail, 1987, jilid I, hlm. 159.

[6] Muhammad al-Khatib asy-Syarbini, *Mughnî al-Muhtâj*, Beirut: Dar Kutub al-Ilmiah, cet. I, 1994, jilid I, hlm. 277.

[7] Abdullah ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Qudamah, *al-Mughnî*, Riyadh: Maktabah Riyadh al-Haditsah, 1981, jilid I, hlm. 306.

Al-Mardawi dari mazhab Hanbali mendefinisikannya sebagai darah alami yang dilepaskan oleh rahim. Dia keluar dari dasar rahim saat balig dan setelahnya, pada waktu-waktu khusus dan dengan ciri-ciri khusus, disertai dengan kesehatan dan keselamatan.[8]

Menurut penulis, definisi al-Kasani dari mazhab Hanafi adalah definisi yang paling sesuai, karena definisi itu komprehensif.

Ketiga: Definisi Haid Menurut Para Dokter dan Proses Terjadinya

1. *Ensiklopedi Kedokteran Modern* mendefinisikan haid sebagai siklus pada wanita yang ditandai dengan keluarnya darah dari vagina, yang sebelumnya dipersiapkan dalam rahim untuk menyambut kehamilan yang tidak terjadi.[9]

   Ensiklopedi ini menambahkan bahwa pada hari ke-14 dari siklus haid terjadi ovulasi (pelepasan sel telur). Kadar esterin dalam darah akan menurun jika tidak terjadi pembuahan, sehingga pembuluh-pembuluh darah rahim akan mengerut dan lapisan bagian dalamnya akan robek, lalu keluar bersama darah haid melalui vagina, membentuk apa yang disebut dengan menstruasi.[10]

2. *Ensiklopedi Kedokteran Arab* mendefiniskannya sebagai keluarnya darah dari rahim dalam siklus bulanan, setiap sekitar 28 hari, mulia dari usia balig hingga usia menopause.[11]

---

[8] Ala'uddin Ali ibn Sulaiman al-Mardawi, *al-Inshâf*, Kairo: Mathba'ah as-Sunnah al-Muhammadiah, cet. I, 1955, jilid I, hlm. 346.

[9] Kumpulan ilmuwan, *Ensiklopedi Kedokteran Modern*, terjemah sekelompok dokter dan peneliti Arab, Kairo: Mu'assasah Sijl al-Arab, jilid III, hlm. 566.

[10] *Ibid*, hlm. 567.

[11] Abdul Husain Pirem, *Ensiklopedi Kedokteran Arab*, Baghdad: Dar al-Qadisiah, hlm. 131.

Ensiklopedia ini menambahkan bahwa haid akan terputus saat hamil, juga selama masa menyusui atau sebagian darinya.[12]

Bagaimana Haid Terjadi?

Setiap bulan, sejak usia balig hingga usia menopause, dalam ovarium (indung telur) terjadi siklus bulanan secara teratur yang disebut sebagai siklus ovarial. Ketika itu beberapa sel telur mulai tumbuh. Akan tetapi, semuanya akan hilang, kecuali satu yang terus membesar secara berkala. Ketika itu sel-sel gelembung mengeluarkan cairan dalam gelembung dimana sel telur tersebut tumbuh. Cairan tersebut memberi makanan kepada sel telur yang sedang berkembang. Gelembung yang telah matang ini disebut gelembung banjir. Setelah terjadi ovulasi (pelepasan sel telur), gelembung banjir yang tidak lagi mengandung sel telur ini berubah menjadi formasi yang mengeluarkan hormon-hormon dan disebut dengan bodi kuning. Formasi ini mengeluarkan hormon estrogen dan progesteron. Kedua hormon ini berperan menghentikan pembentukan hormon yang memotivasi kerja gelembung dan hormon kuning. Kedua hormon inilah yang mempersiapkan rahim untuk ditanami dengan sel telur yang telah dilepaskan, jika terjadi pembuahan.

Jadi, hormon-hormon bodi kuning menyebabkan berubahnya lapisan bagian dalam rahim menjadi tebal dan kaya dengan suplai darah dan kelenjar. Sel telur menempel dalam rahim, hal mana dia mendapatkan selaput terdalam rahim berada dalam kondisi yang siap untuk menyambut janin. Jika pembuahan tidak terjadi, maka tertanamnya sel telur ke dalam rahim tidak akan terjadi pula, dan bodi kuning akan berhenti mengeluarkan hormon dengan cara yang tidak diketahui. Lalu akan terjadi pengerutan pada pembuluh darah spiral, yang menyebabkan terhentinya sirkulasi darah dalam selaput rahim yang terdalam. Selaput akan terkena

[12] *Ibid*, hlm. 132.

apa yang disebut dengan *nakrazah*, dan terjadilah pengumpulan darah di bawah lapisan selaput. Lalu bagian terluar dari selaput itu terlepas dan keluar bersama darah menstruasi.[13]

Setelah memaparkan definisi-definisi haid dan proses terjadinya, kita melihat bahwa Allah telah mempersiapkan rahim wanita untuk menyambut janin melalui perubahan-perubahan yang terjadi di dalamnya, dan bahwa kehamilan bertentangan dengan haid. Kehamilan adalah melekatnya janin pada rahim, sedangkan haid adalah runtuhnya bangunan selaput rahim.

Jika pembuahan terjadi dengan izin Allah dan wanita menjadi hamil, maka siklus bulanan untuk mengelurkan sel-sel telur akan berhenti. Yang demikian ini karena sel telur yang telah dibuahi dengan cepat akan terbagi-bagi dan berubah menjadi sekelompok besar sel, dan dengan cepat pula akan menempel pada dinding rahim. Ketika dia telah menempel, dia akan mengirimkan sinyal kepada ovarium (indung telur) untuk terus mengirimkan hormon kehamilan (progesteron). Bodi kuning akan terus mengirimkan hormon kehamilan ini, yang menumbuhkan rahim dan menambah makanan serta aliran darahnya, sebagaimana membuat tubuh wanita secara keseluruhan siap untuk hamil. Pada saat yang sama, dia juga mengirim sinyalnya kepada kelenjar pituitari, agar berhenti mengirimkan hormon pengaktif dan penumbuh gelembung, sehingga sel telur berhenti tumbuh selama masa kehamilan.[14]

---

[13] Muhammad Rif'at, *et. al.*, *al-Ḥaml - al-Wilâdah - al-'Aqm 'inda al-Insain*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, cet. I, 1974, hlm. 8-14; Steven Ovenhammer, *Muqaddimah li at-Takwîn al-Janînî*, terjemah Dr. Ramses Luthfi, Yordania: Institut Bahasa Arab Yordania, cet. I, 1983.

[14] Muhammad Ali al-Barr, Khalq al-Insân baina ath-Thibb wa al-Qur'ân, Saudi Arabia: ad-Dar as-Su'udiah li an-Nasyr wa at-Tauzi', cet. V, 1984, hlm. 95-95.

Definisi Istihadah dan Perbedaannya dengan Haid

Fukaha sepakat bahwa darah haid adalah darah alami, bukan darah yang rusak. Jika darah yang keluar dari vagina wanita tidak alami, dan bukan darah nifas, maka fukaha menyebutnya dengan *istihadah*.[15]

Musthâdhah adalah wanita yang mengeluarkan darah setelah haid, dengan ciri-ciri yang tidak bisa dikatakan haid. Fukaha mendefinisikan *istihadah* sebagai darah yang keluar di luar hari-hari haid dan nifas.[16]

Para ulama mazhab Hanbali mendefinisikannya sebagai darah yang keluar di luar waktunya, karena penyakit atau kerusakan yang terjadi pada urat yang mulutnya terletak di bagian bawah rahim. Urat tersebut dinamakan dengan *âdzil*.[17]

Dalam rekomendasi Seminar Fikih Kedokteran Ke-3 yang diadakan di Kuwait, disebutkan bahwa semua darah panyakit yang tidak normal adalah *istihadah*.

Sementara secara medis, *istihadah* didefinisikan sebagai darah penyakit yang tidak normal dan penyebabnya adalah penyakit yang beragam. Ini sesuai dengan apa yang telah ditetapkan oleh banyak fukaha bahwa semua darah yang tidak alami adalah *istihadah*.[18]

Fukaha membedakan antara darah haid dan *istihadah* dengan empat hal:[19]

Pertama, sumber masing-masing dari keduanya. Sumber darah haid adalah rahim. Ini sesuai dengan definisi darah haid menurut kedokteran yang telah disebutkan. Haid timbul dari kumpulan

---

15 Umar Sulaiman al-Asyqar, *al-Haidh wa an-Nifâs wa al-Haml baina al-Fiqh wa al-Qur'ân*, Yordania: Dar an-Nafa'is, cet. I, 1993, hlm. 23; Abu Bakar ibn Muhammad al-Hashani, *Kifâyah al-Akhyâr*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, cet. II, jilid I, hlm. 46.

16 *Ibid*, jilid I, hlm. 46.

17 Al-Mardawi, *al-Inshâf*, jilid I, hlm. 346.

18 Umar Sulaiman al-Asyqar, *al-Haidh wa an-Nifâs wa al-Haml baina al-Fiqh wa al-Qur'ân*, hlm. 25.

19 *Ibid*, hlm. 24-29.

perubahan siklus yang terjadi pada ovarium (indung telur) dan selaput lendir bagian dalam rahim.[20]

Sedangkan *istihadah*, sebagian besar fukaha menetapkan bahwa dia mengalir dari *'âdzil*, yaitu urat yang darahnya mengalir dari bagian bawah rahim, bukan bagian dalamnya. Dengan kata lain, dia keluar dari vagina, bukan dari rahim.

Akan tetapi, pendapat yang mengatakan bahwa darah *istihadah* tidak keluar dari rahim tidak sepenuhnya benar. Darah *istihadah* bisa jadi keluar dari bagian bawah rahim, atau dari vagina, atau dari rahim itu sendiri. Yang demikian itu karena rahim kadang terkena penyakit juga, sehingga darah keluar darinya secara terus menerus.[21]

Kedua, darah haid berwana hitam, kental, kotor, dan panas terbakar. Dia memiliki bau yang busuk. Sedangkan darah *istihadah* biasanya berwarna merah, encer, dan terang. Tapi bisa jadi darah haid berubah menjadi merah, dan darah *istihadah* berubah menjadi hitam.[22]

Ketiga, pada awal haid, darah haid tidak membeku, bercampur dengan sisa-sisa sel-sel selaput lendir yang terberai, jumlahnya sedikit, dan berbentuk lendir. Sedangkan ketika pengeluaran darah bertambah, darah akan membeku dan bisa dibedakan dengan mudah.[23]

Keempat, darah haid datang pada waktu-waktu yang diketahui. Sedangkan darah *istihaduh* datang secara terus-menerus sepanjang

---

[20] Mahmud Hafiz, *al-Amrâdh an-Nisâ'iyyah*, cet. II, 1982, jilid I, hlm. 14.

[21] Umar Sulaiman al-Asyqar, *al-Haidh wa an-Nifâs wa al-Haml baina al-Fiqh wa al-Qur'ân*, hlm. 25.

[22] Al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid I, hlm. 389; dan Muhammad ibn Ali asy-Syaukani, *Nail al-Authâr Syarh Muntaqâ al-Akhbâr*, Mesir: Mathba'ah Musthafa al-Bay al-Halabi, cet. terakhir, jilid I, hlm. 317.

[23] Nabihah al-Jayyar, *Bahts Aqall Muddah al-Haid wa an-Nifâs wa al-Haml wa Aktsarihâ*, Seminar Fikih Kedokteran Ke-3 Organisasi Islam Untuk Ilmu-Ilmu Kedokteran: *ar-Ru'yah al-Islâmiyyah li Ba'dhi al-Mumârasât ath-Thibbiyyah*, tanggal 18-21 April 1987, hlm. 434.

bulan, atau datang di luar waktu-waktu haid. Al-Harawi dan pakar bahasa lainnya berkata, "Haid adalah darah yang keluar pada waktu-waktunya, setelah wanita balig. Sedangkan *istihadah* adalah darah yang keluar bukan pada waktu-waktu tersebut."[24]

Permasalahan Kedua: Definisi Nifas

Secara etimologis, nifas (*nifâs*) berarti kelahiran bayi saat seorang wanita melahirkan. wanita tersebut dinamakan *nufasâ'*. Dan *nafs* berarti darah. Dikatakan: *Nufisat al-mar'atu, wa nafisat, nafsan wa nafâsatan wa nifâsan*.

Tsa'lab berkata, "*Nufasâ`* adalah wanita yang melahirkan, wanita yang hamil, atau wanita yang haid."[25]

Dikatakan demikian karena dia diambil dari meluapnya darah pada rahim (*tanaffus ar-rahm bi ad-dam*), atau dari keluarnya *nafs* yaitu darah atau anak. Dan semuanya ada.[26]

Dalam terminologi fikih, nifas adalah darah yang dikeluarkan oleh rahim saat melahirkan dan sesudahnya hingga batas waktu yang diketahui. Dia adalah sisa darah yang tertahan selama masa kehamilan karena kehamilan tersebut.[27]

Kebanyakan definisi fukaha terhadap nifas berhenti pada batasan bahwa dia adalah darah yang keluar dari rahim saat melahirkan atau sesudahnya.[28]

---

[24] Yahya ibn Syaraf an-Nawawi, *al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, Dar al-Fikr, jilid II, hlm. 343.

[25] Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, jilid VI, hlm. 238-239; dan Fairuz Abadi, *al-Qâmûs al-Muhîth*, hlm. 745.

[26] Abdullah ibn Mahmud ibn Maudud, *al-Ikhtiyâr li Ta'lîl al-Mukhtâr*, Beirut: Dar Ma'rifah, jilid I, hlm. 30.

[27] Ibrahim ibn Muhammad ibn Abdullah ibn Muhammad ibn Muflih, *al-Mubdi' Syarh al-Muqni'*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1980, jilid I, hlm. 293.

[28] Lihat: Al-Mawardi, *al-Hâwi*, jilid I, hlm. 436; Bahauddin Abdurrahman ibn Ibrahim al-Maqdisi, *al-'Iddah Syarh al-'Umdah*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, arahan Muhibbuddin al-Khatib, hlm. 57; dan al-Kasani, *Badâ`i' ash-Shanâ`i'*, jilid I, hlm. 41.

Permasalahan Ketiga: Pendapat-pendapat dan Dalil-dalil Fukaha Tentang Wanita Hamil yang Mengeluarkan Darah dan Pendapat yang Kuat

Pertama: Darah yang Dikeluarkan Wanita Hamil Sehari atau Dua Hari sebelum Melahirkan

Fukaha berbeda pendapat mengenai darah yang dikeluarkan oleh wanita hamil sebelum melahirkan, apakah dia harus meninggalkan shalat karenanya atau tidak, ke dalam dua pendapat:

Pendapat pertama: Jika dia mengeluarkan darah pada waktu yang dekat dengan masa kelahiran, maka itu adalah nifas. Dia harus meninggalkan shalat karenanya, walaupun itu berlanjut sampai melahirkan. Ini adalah pendapat para ulama mazhab Syafi'i dan Hanbali. Pendapat ini juga diutarakan oleh Ishaq, Ibrahim an-Nakh'i, dan penduduk Madinah. Para ulama mazhab Maliki setuju bahwa itu adalah darah yang karenanya wanita harus meninggalkan shalat, tetapi mereka menganggapnya sebagai haid.[29]

Pendapat kedua: Darah yang dikeluarkan oleh wanita hamil pada saat melahirkan, sebelum keluarnya bayi, adalah *istihadah*, walaupun itu berkepanjangan atau mencapai kadar haid. Ini adalah pendapat para ulama mazhab Hanafi.[30]

Para penganut pendapat pertama yang menganggap darah itu sebagai nifas berargumentasi dengan bahwa dia adalah darah yang keluar akibat melahirkan. Oleh karena itu, dia adalah nifas, sebagaimana darah yang keluar setelah melahirkan. Diketahui bahwa sebab keluarnya adalah melahirkan, jika itu terjadi pada waktu yang dekat dengan kelahiran. Dan itu diketahui dengan

---

[29] Asy-Syarbini, *Mughnî al-Muḥtâj*, jilid I, hlm. 293; al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid I, hlm. 202; Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid I, hlm. 362; dan al-Adawi, *Hâsyiyah al-'Adawî*, jilid I, 209.

[30] Al-Murghinani, *al-Hidâyah*, jilid I, hlm. 186.

melihat tanda-tandanya, seperti *makhâdh* (rasa sakit karena hendak melahirkan) dan lainnya, pada waktunya.[31]

Para ulama mazhab Hanafi berargumentasi dengan bahwa darah haid adalah darah rahim. Dan darah rahim tidak keluar dari wanita hamil, karena kehamilan menutup mulut rahim. Allah s.w.t. telah menetapkan tabiat rahim yang demikian ini, agar apa yang ada di dalamnya tidak keluar, karena lubangnya terletak di bawah.[32]

Para ulama mazhab Hanafi membantah argumentasi pendapat pertama dengan bantahan sebagai berikut:

Menganggap darah tersebut sebagai nifas tidaklah benar, karena nifas hanya terjadi setelah rahim terbuka dan bayi keluar. Menurut apa yang diriwayatkan dari Abu Hanifah dan Muhammad, dinamakan nifas setelah bayi keluar, karena mulut rahim terbuka dan meluapkan darah (*yatanaffas bi ad-dam*).[33]

Pendapat yang Kuat

Darah yang dikeluarkan oleh wanita hamil sehari atau dua hari sebelum melahirkan bukanlah darah nifas, dan dia tidak boleh meninggalkan shalat karenanya, berdasarkan kuatnya dalil para ulama mazhab Hanafi dan lemahnya dalil-dalil yang lain.

Para dokter mendefinisikan nifas sebagai masa sesudah melahirkan yang di dalamnya terjadi perubahan-perubahan untuk mengembalikan sistem reproduksi kepada keadaan alaminya sebagaimana sebelum melahirkan.[34]

Cairan nifas adalah cairan-cairan yang keluar dari rahim setelah melahirkan. Dia adalah darah yang keluar dalam empat

---

31 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid I, hlm. 362.

32 Al-Babirti, *Syarh al-'Inâyah 'alâ al-Hidâyah*, jilid I, hlm. 187.

33 *Ibid.*

34 Nabihah al-Jayyar, *Bahts Aqall Muddah al-Haid wa an-Nifâs wa al-Haml wa Aktsarihâ*, hlm. 439.

hari pertama. Kemudian warnanya memudar dan kadar darah berkurang, hingga dia menjadi lendir yang tak berwarna setelah sepuluh hari.[35]

Kedua: Darah yang Dikeluarkan Wanita Hamil Selama Masa Kehamilan

Fukaha klasik dan kontemporer berbeda pendapat tentang darah yang dikeluarkan oleh wanita hamil selama masa kehamilan, ke dalam dua pendapat:

Pendapat pertama: Para ulama mazhab Maliki[36] dan asy-Syafi'i[37] dalam pendapat barunya dan ini adalah pendapat yang dijadikan sandaran dalam mazhab memandang bahwa darah yang dikeluarkan oleh wanita hamil adalah haid yang karenanya dia harus meninggalkan shalat. Pendapat ini diriwayatkan dari az-Zuhri, Qatadah,[38] Laits, dan Ishaq.[39] Ibnu Qudamah menganggap pendapat ini sebagai pendapat yang diriwayatkan dari Aisyah secara sahih.[40] Dan pendapat ini adalah juga pendapat Yahya ibn Said, Rabi'ah ibn Abu Abdurahman, dan Ibnu Abu Salamah.[41]

Pendapat kedua: Para ulama mazhab Hanafi[42] dan para ulama mazhab Hanbali[43] memandang bahwa darah yang dikeluarkan oleh

---

35 *Ibid.*

36 Muhammad al-Khurasyi al-Maliki, *Hâsyiyah al-Khurasyî 'alâ Mukhtashar Khalîl*, Kairo: Dar al-Kitab al-Islami, 1318 H, jilid I, hlm. 205; dan Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd al-Qurthubi, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Kairo: Dar al-Kutub al-Islamiah, cet. II, 1983, jilid I, hlm. 71-72.

37 Asy-Syarbini, *Mughnî al-Muhtâj*, jilid I, hlm. 293; dan ar-Rafi'i, *Fath al-'Azîz*, jilid II, hlm. 576-577.

38 Abdurrazzaq ibn Himam ash-Shan'ani, *Mushannaf 'Abd ar-Razzâq*, Beirut: al-Maktab al-Islami, cet. I, 1970, jilid I, hlm. 316.

39 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid I, hlm. 362.

40 *Ibid.*

41 Malik ibn Anas al-Ashbahi, *al-Mudawwanah al-Kubrâ bi Riwâyah Sahnûn*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, cet. I, 1994, jilid I, hlm. 155.

42 Ibnu Himam, *Syarh Fath al-Qadîr*, jilid I, hlm. 186; Muhammadn ibn Abu Sahl as-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, cet. I, 1993, jilid II, hlm. 20; dan Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid I, hlm. 27.

43 Al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid I, hlm. 202; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid I, hlm. 361-362.

wanita selama kehamilan bukanlah haid, tapi darah rusak, sehingga dia tidak boleh meninggalkan shalat karenanya. Pendapat ini diriwayatkan dari Aisyah, Ibnu Abbas, dan Tsauban. Dan pendapat ini adalah pendapat mayoritas para tabiin, di antaranya Said ibn Musayyab, Atha', Hasan, Jabir ibn Zaid, Ikrimah, Muhammad ibn Munkadir, asy-Sya'bi, Makhul, Hammad, ats-Tsauri, al-Auza'i, Abu Tsaur, Sulaiman ibn Yashar, dan Ubaidillah ibn Hasan."

Menurut Ibnu Rusyd, perbedaan pendapat ini disebabkan karena sulitnya mengetahui semua itu dengan bukti empiris dan rancunya dua hal tersebut. Kadang darah yang dikeluarkan oleh wanita hamil adalah darah haid. Itu terjadi ketika wanita tersebut sangat subur dan janinnya masih kecil. Dan kadang darah yang dikeluarkan oleh wanita hamil adalah karena lemahnya janin, sehingga itu adalah darah darah penyakit."

Dalil-dalil dan Diskusi

Mereka yang berpendapat bahwa darah yang dikeluarkan oleh wanita hamil adalah darah haid bersandar pada dalil-dalil berikut:

1. Keumuman ayat,

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ

﴿٢٢٢﴾

"Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah, 'Haid itu adalah kotoran. Oleh sebab itu, hendaklah kalian menjauhkan diri dari wanita di waktu haid.'" (QS. Al-Baqarah: 222).

---

[44] *Ibid.*, hlm. 361

[45] Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid I, hlm. 71-72.

Juga keumuman hadis-hadis Nabi s.a.w.[46]

2. Hadis Fatimah binti Abu Hubaisy bahwa Rasulullah s.a.w. berkata,

إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضَةِ فَإِنَّهُ أَسْوَدُ يُعْرَفُ

"Jika itu adalah darah haid, maka darah itu berwarna hitam dan diketahui."[47]

Beliau berbicara dalam bentuk umum, dan tidak membedakan antara wanita hamil dan tidak.[48]

3. Apa yang diceritakan dari Aisyah, bahwa suatu saat dia ditanya tentang wanita hamil yang mengeluarkan darah, apakah dia harus shalat. Aisyah menjawab, "Dia tidak shalat sampai darahnya menghilang."[49]

   Darimi meriwayatkan hadis ini melalui Hammad ibn Zaid dari Yahya ibn Said. Dia berkata, "Merupakan sesuatu yang tidak diperselisihkan bagi kami dari Aisyah, bahwa jika wanita hamil mengeluarkan darah, maka dia tidak melaksanakan shalat hingga suci."[50]

   Yahya ibn Said berkata, "Telah disampaikan kepada kami dari Aisyah, bahwa dia mengajarkan itu kepada para wanita."[51]

4. Darah tersebut adalah darah yang diragukan antara darah alami dan darah penyakit. Dan yang pokok adalah tidak adanya penyakit. Meskipun, darah tersebut tidak dapat

---

[46] Asy-Syarbini, *Mughnî al-Muḥtâj*, jilid I, hlm. 293.
[47] Abu Daud, *Sunan Abî Dâwûd*, Beirut: Dar al-Hadits, cet. I, 1969, jilid I, hlm. 197; dan Nasa'i, *Sunan an-Nasâ'î*, Mesir: Dar ar-Rayyan, jilid I, hlm. 185.
[48] Ar-Rafi'i, *Fatḥ al-Azîz*, jilid II, hlm. 577.
[49] Malik, *al-Mudawwanah al-Kubrâ*, jilid I, hlm. 155.
[50] Darimi, *Sunan ad-Dârimî*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, jilid I, hlm. 225.
[51] Malik, *al-Mudawwanah al-Kubrâ*, jilid I, hlm. 155.

digunakan untuk menyelesaikan *'iddah*, karena *'iddah* bertujuan untuk membebaskan rahim dan dia tidak dapat dihitung dengan *qurû`* (masa suci atau haid) jika ada kandungan.[52]

5. Darah tersebut keluar pada hari-hari biasa, dengan ciri-ciri dan kadar haid. Maka bisa jadi dia adalah haid, sebagaimana darah wanita menyusui.[53]

Sementara mereka yang berpendapat bahwa darah yang dikeluarkan oleh wanita hamil bukanlah darah haid bersandar pada dalil-dalil berikut:

1. HIadis Abu Said al-Khudri, bahwa nabi s.a.w. bersabda, *"Tawanan wanita yang hamil tidak boleh disetubuhi hingga dia melahirkan, dan tawanan wanita yang tidak hamil tidak boleh disetubuhi hingga dia haid sekali."* [54]

   Nabi menjadikan haid sebagai tanda bebasnya rahim. Hal ini menunjukkan bahwa darah haid tidak mungkin berkumpul dengan bebasnya rahim.[55] Jika kita mengatakan bahwa wanita hamil bisa haid, maka petunjuk hadis ini menjadi sia-sia,[56] karena pada saat itu pembedaan antara wanita yang hamil dan yang tidak hamil tidak lagi memiliki arti.

2. Hadis Salim dari bapaknya, bahwa dia menalak istrinya saat haid. Lalu Umar menanyakan hal ini kepada Nabi s.a.w. Beliau menjawab,

مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا ثُمَّ لِيُطَلِّقْهَا طَاهِرًا أَوْ حَامِلاً

---

[52] Asy-Syarbini, *Mughnî al-Muḥtâj*, jilid I, hlm. 293.
[53] Ar-Rafi'i, *Fatḥ al-Azîz*, jilid II, hlm. 577.
[54] Abu Daud Sulaiman ibn Asy'ats as-Sijistani, *Sunan Abî Dâwûd*, tahkik Syu'aib al-Arnauth dan Abdul Qadir al-Arnauth, jilid II, no. 2157, hlm. 614. Keduanya berkata, "Hadis ini sahih karena didukung oleh hadis-hadis lainnya."
[55] Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid I, hlm. 361.
[56] Ar-Rafi'i, *Fatḥ al-Azîz*, jilid II, hlm. 576.

"Suruhlah dia agar rujuk kepada istrinya. Lalu hendaklah dia menalaknya dalam keadaan suci atau hamil." [57]

Nabi menjadikan kehamilan sebagai tanda tidak adanya haid, sebagaimana beliau menjadikan keadaan suci sebagai tanda adanya haid."

Imam Ahmad berkata, "Beliau menyetarakan keadaan suci dengan kehamilan."

Allah berfirman,

فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴿١﴾

"Maka talaklah mereka pada waktu mereka dapat menjelang 'iddah mereka." (QS. Ath-Thalâq: 1).

Artinya, dalam keadaan suci tanpa persetubuhan."[59]

Ketika Rasulullah s.a.w. berkata, *"Hendaklah dia menalaknya dalam keadaan suci atau hamil,"* berarti beliau membolehkan Salim untuk menalak istrinya pada semua waktu hamil. Dan anggapan bahwa wanita hamil bisa haid bertentangan dengan pembolehan ini.

Tentang firman Allah s.w.t., *"Maka talaklah mereka pada waktu mereka dapat menjelang 'iddah mereka,"* Hasan berkata, "Dalam keadaan suci tanpa haid, atau dalam keadaan hamil yang jelas kehamilannya."[60]

---

[57] Muslim, *Shahîh Muslim*, jilid II, hlm. 1095; dan Ahmad Muhammad ibn Hanbal asy-Syaibani, *Musnad Ahmad*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, cet. I, 1993, jilid II, hlm. 36.

[58] Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid I, hlm. 362.

[59] Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, Dar al-Fikr, jilid XXVIII, hlm. 129.

[60] *Ibid*, hlm. 130.

Ath-Thabari meriwayatkan dari Ikrimah dari Ibnu Abbas, dia memandang bahwa talak sunah adalah talak dalam keadaan suci tanpa persetubuhan, dan dalam seluruh masa suci. Inilah *'iddah* yang kita diperintahkan Allah untuk menalak wanita menjelangnya.[61] Dan masa hamil adalah salah satu dari masa suci yang didalamnya talak diperbolehkan.

3. Allah menetapkan bahwa *'iddah* dari talak bagi wanita yang tidak hamil adalah tiga *qurû`* (masa suci atau haid) dan bahwa *'iddah* bagi wanita hamil adalah hingga melahirkan apa yang ada dalam perutnya. Allah berfirman,

وَأُولاتُ الأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴿٤﴾

"Dan wanita-wanita yang hamil, masa 'iddah mereka adalah hingga mereka melahirkan kandungan mereka." (QS. Ath-Thalâq: 4).

Allah menetapkan *'iddah* wanita hamil adalah hingga melahirkan, dan tidak menetapkannya dengan *qurû`*. Sendainya wanita hamil bisa haid, tentu *'iddah*nya dapat diselesaikan dengan *qurû`*. Dan ini bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunah.

Dalam tafsir ayat, *"Dan wanita-wanita yang hamil...,"* ath-Thabari mengatakan, "Habisnya *'iddah* mereka adalah hingga mereka melahirkan kandungan mereka. Ini adalah *ijma'* ahli ilmu dalam persoalan wanita hamil yang ditalak."[62]

Ath-Thabari meriwayatkan dengan sanadnya kepada Ubay ibn Ka'ab, dia berkata:

"Aku bertanya kepada Rasulullah tentang, *'Dan wanita-wanita yang hamil, masa 'iddah mereka adalah hingga mereka melahirkan kandungan mereka.'*

---

[61] *Ibid*, hlm. 129.

[62] Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, jilid XXVIII, hlm. 142.

Beliau berkata, *'Masa 'iddah semua wanita yang hamil adalah dengan melahirkan apa yang ada dalam perutnya'."* [63]

4. Ketika turun ayat,

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ﴿٢٢٨﴾

"Wanita-wanita yang ditalak menahan diri mereka selama tiga qurû`," (QS. Al-Baqarah: 228), *para sahabat berkata, "Bagaimana jika seorang wanita sudah menopause atau masih kecil?" Maka turunlah ayat,*

وَاللائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللائِي لَمْ يَحِضْنَ ﴿٤﴾

"Dan yang tidak lagi haid (menopause) di antara wanita-wanita kalian, jika kalian ragu, maka masa 'iddah mereka adalah tiga bulan. Begitu pula yang belum haid." (QS. Ath-Thalâq: 4)

Mereka berkata, "Bagaimana jika wanita itu hamil?" Maka turunlah ayat, *"Dan wanita-wanita yang hamil, masa 'iddah mereka adalah hingga mereka melahirkan kandungan mereka."* (QS. Ath-Thalâq: 4)

Dalam riwayat ini terdapat penjelasan bahwa wanita hamil tidak haid, dan bahwa dia bukanlah di antara wanita-wanita yang memiliki *qurû'*. Dengan demikian, menjadi jelas bahwa perkataan Nabi s.a.w. kepada Fatimah binti Abu Jahsy,

---

[63] *Ibid.*

إِذَا أَقْبَلَتْ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلاَةَ

"Jika datang qurû' (masa haid)mu, maka tinggalkanlah shalat,"[64] *khusus untuk mereka yang tidak hamil.*[65]

5. Apa yang diceritakan Aisyah dengan riwayat dan redaksi yang beragam, tentang wanita hamil yang mengeluarkan darah. Aisyah berkata, "Wanita hamil tidak haid. Dia harus mandi dan shalat." [66]

6. Rasulullah s.a.w. memerintahkan dilakukannya *istibrâ'* (pembebasan rahim) terhadap budak wanita. Jika haid dan kehamilan bisa menyatu, maka *istibrâ'* tidak lagi mempunyai arti. Ulama ber*ijma'* bahwa jika budak wanita haid, maka dia boleh disetubuhi. Di sisi lain, mereka ber*ijma'* bahwa budak wanita yang hamil tidak boleh disetubuhi hingga melahirkan. Ini adalah dalil yang sangat jelas bahwa wanita hamil mustahil akan haid. Sebab, jika itu bisa terjadi, maka esensi apa yang desepakati oleh umat bahwa budak wanita yang hamil tidak boleh disetubuhi menjadi sia-sia.[67]

---

[64] Dalam *Sunan*-nya, Daruquthni meriwayatkan dengan redaksi, *"Tinggalkanlah shalat pada hari-hari qurû`-mu."* Ali ibn Umar ad-Daruquthni, *Sunan ad-Dâruquthnî*, Beirut: Alam al-Kutub, cet. IV, 1986. jilid I, hlm. 212.

Bukhari meriwayatkan hadis ini dengan redaksi, *"Jka haid datang, maka tinggalkanlah shalat."* Bukhari, *Shaḥîḥ al-Bukhârî*, Damaskus: al-Yamamah li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi' dan Dar Ibnu Katsir, cet. IV, 1990, jilid I, hlm. 117.

Muslim meriwayatkan hadis ini dengan redaksi, *"Jka haid datang, maka tinggalkanlah shalat."* Muslim, *Shaḥîḥ Muslim*, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-Arabi, 1954, jilid III, hlm. 241-242.

[65] As-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, jilid II, hlm. 20.

[66] Daruquthni, *Sunan ad-Dâruquthnî*, jilid I, hlm. 219; dan Abdurrazzaq, *Mushannaf 'Abd ar-Razzâq*, jilid I, hlm. 317.

[67] Muhammad ibn Ibrahim ibn Mundzir an-Naisaburi, *al-Ausath fi as-Sunan wa al-Ijmâ' wa al-Ikhtilâf*, Riyadh: Dar Thaibah li an-Nasyr wa at-Tauzi', cet. II, 1993, jilid II, hlm. 240-241.

Kelompok yang mengatakan bahwa wanita hamil bisa haid mengeluarkan sanggahan-sanggahan kepada kelompok lain, di antaranya:

Menjadikan hadis Ibnu Abbas, *"Tawanan wanita yang hamil tidak boleh disetubuhi...,"* sebagai dalil bahwa haid adalah pertanda bebasnya rahim adalah argumentasi yang tidak benar. Sebab, sebenarnya hadis ini menjadikan haid pada wanita hamil sebagai tanda bebasnya rahim melalui apa yang zahir.[68] Dan ini adalah petunjuk yang *dhannî* (asumtif).[69] Jika ada sesuatu yang petunjuknya lebih zahir dan lebih kuat, maka petunjuk ini gugur. Oleh karena itu, keberadaan darah tidak menghalangi ber*'iddah* dengan kehamilan, sebagaimana keberadaannya pada wanita yang suaminya meninggal tidak menghalangi ber*'iddah* dengan empat bulan sepuluh hari.[70] Peletak syariat (Allah dan Rasul) hanya menetapkan bebasnya rahim dengannya, karena itulah yang biasa berlaku.[71]

Sanggahan ini dijawab sebagai berikut:

Hadis di atas membedakan antara budak wanita yang hamil dan yang tidak hamil, dengan menetapkan bolehnya menyetubuhi budak wanita yang hamil setelah melahirkan dan menetapkan bolehnya menyetubuhi budak wanita yang tidak hamil setelah dia suci dari haid. Perkataan kalian bahwa wanita hamil bisa haid menyalahi zahir hadis ini. Hal ini membutuhkan dalil yang kuat dan jelas. Dan itu tidak ada. Jadi, sanggahan kalian tidak benar.

Mengiyaskan wanita hamil kepada wanita yang suaminya meninggal adalah *qiyas* yang disertai perbedaan (*qiyâs ma'a al-fâriq*). Sebab, tujuan utama dari *'iddah* adalah mengetahui bebasnya rahim.

---

[68] Abu Daud Sulaiman ibn Asy'ats as-Sijistani, *Sunan Abî Dâwûd*, tahkik Izzat Da'as dan Adil Sayid, Beirut: Dar al-Hadis li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1969, jilid II, hlm. 615.

[69] Al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî 'alâ Mukhtashar Khalîl*, jilid I, hlm. 205.

[70] Abu Daud, *Sunan Abî Dâwûd*, jilid II, hlm. 216.

[71] Asy-Syarbini, *Mughnî al-Muhtâj*, jilid I, hlm. 293.

Dan janin berbentuk cairan sperma dalam perut ibunya dalam masa 40 hari, lalu menjadi segumpal darah dalam masa 40 hari, lalu menjadi segumpal daging dalam masa 40 hari, sebagaimana yang ditunjukkan oleh hadis sahih yang jelas. Jumlah seluruhnya adalah 120 hari. Lalu ditiupkanlah roh ke dalam janin itu setelah masa tersebut. Oleh karena itu, masa tersebut ditambah 10 hari."[72]

Kelompok yang berpendapat bahwa wanita hamil tidak dapat haid menyampaikan sanggahan-sanggahan berikut kepada kelompok lain:

Pertama. Argumentasi mereka dengan hadis Fatimah, *"Darah itu berwarna hitam dan diketahui,"* serta bahwa dia adalah darah yang keluar pada hari-hari biasa dengan kadar tertentu, dan itu terjadi berkali-kali, disanggah dari beberapa segi:

a. Kalian mengakui bahwa darah *istihadah* biasanya berwarna merah, encer, dan terang. Kalian juga mengakui bahwa kadang darah haid berubah menjadi merah dan darah *istihadah* berubah menjadi hitam,[73] dan bahwa haid bisa bersifat seperti ini dalam kondisi sehat. Kalian membedakan keduanya dengan bahwa darah haid keluar dari bagian rahim yang paling dalam dan *istihadah* mengalir dari *'âdzil*. Dan kalian yaitu para ulama mazhab Syafi'i mengatakan bahwa jika darah kurang dari sehari semalam atau lebih dari 15 hari, maka dia adalah darah *istihadah* dan darah rusak, walaupun ciri-cirinya persis dengan darah haid. Dengan demikian, ciri-ciri zahir bukanlah dalil yang cukup untuk menetapkan bahwa itu adalah haid.

b. Realitas bukanlah dalil yang cukup untuk menetapkan bahwa dia adalah haid. Walaupun Dr. Muhammad al-Barr menyebutkan bahwa 5 dari setiap 1000 wanita hamil mengalami

---

[72] Muhammad Ali ash-Shabuni, *Rawâ''i al-Bayân fî Tafsîr Âyât al-Aḥkâm*, Damaskus: Maktabah al-Ghazali, Beirut: Muassasah Manahil al-Irfan, cet. II, 1980, jilid I, hlm. 363.

[73] Al-Mawardi, *al-Ḥâwî*, jilid I, hlm. 388.

haid pada bulan-bulan pertama, tapi ini adalah haid palsu. Berdasarkan data-data medis, itu tidak bisa disebut haid, karena adanya perbedaan kondisi rahim antara wanita yang hamil dan yang tidak hamil. Selain itu, ada banyak sebab keluarnya darah pada wanita hamil, yaitu:

- Pendarahan yang menandai keguguran pada bulan-bulan pertama kehamilan, sebelum minggu ke-28.
- Kehamilan di luar rahim. Ini biasanya dibarengi dengan rasa sakit pada perut dan menurunnya tekanan darah. Kondisi semacam ini memerlukan operasi secepatnya.
- Membengkaknya kelenjar (kehamilan kelenjar) yang tidak alami. Ini terjadi karena adanya sekumpulan sel yang memiliki kemampuan untuk menyebar di dalam rahim dan sangat berbahaya bagi kehidupan ibu. Harus ada upaya untuk segera melepaskan diri dari kehamilan semacam ini, demi menjaga kesehatan ibu.
- Pendarahan pada ari-ari yang rusak.
- Pendarahan akibat terlepasnya ari-ari pada waktu dini.
- Pendarahan karena luka atau kanker pada organ reproduksi.

Hingga dalam kondisi kehamilan pada rahim yang bercabang, tidak akan terjadi pendarahan pada rahim yang tidak mengandung, karena dia juga berada di bawah pengaruh hormon-hormon yang dikeluarkan oleh ari-ari untuk meneruskan kehamilan, kecuali jika terjadi keguguran.[74]

Kedua. Argumetasi mereka dengan hadis Aisyah, "Jika wanita hamil mengeluarkan darah, maka dia tidak melaksanakan shalat," dibantah sebagai berikut:

---

[74] Nabihah al-Jayyar, *Bahts Aqall Muddah al-Haid wa an-Nifâs wa al-Haml wa Aktsarihâ*, hlm. 438-439.

Terdapat banyak riwayat dari Aisyah r.a. yang mengatakan bahwa wanita hamil tidak haid, dan bahwa dia harus mandi dan shalat. Ibnu Qudamah mengarahkan hadis Aisyah di atas dengan mem-berlakukannya pada wanita yang hampir melahirkan, demi mengompromikan antara dua macam perkataannya. Jika wanita hamil mengeluarkan darah pada masa-masa yang mendekati kelahiran, maka itu adalah darah nifas yang karenanya dia harus meninggalkan shalat.[75]

Ketiga. Argumentasi mereka dengan keumuman ayat dan hadis-hadis; dan bahwa darah tersebut adalah darah yang diragukan antara darah alami dan darah penyakit, dan yang pokok adalah tidak adanya penyakit, meskipun darah tersebut tidak dapat digunakan untuk menyelesaikan *'iddah*, sebab *'iddah* bertujuan untuk membebaskan rahim, dan *'iddah* tidak dapat dihitung dengan *qurû`* (masa suci atau haid) jika ada kandungan; dibantah sebagai berikut:

Kalian mengakui bahwa itu adalah darah yang diragukan antara darah alami dan darah penyakit. Tapi kami tidak sepakat dengan kalian bahwa yang pokok adalah tidak adanya penyakit, karena hal itu tidak berdasar pada dalil. Hal ini harus dikembalikan kepada pemeriksaan, penilaian, dan kondisi wanita. Jika dia hamil, maka dia tidak haid. Dan jika dia tidak hamil, maka harus diperiksa ciri-ciri dan kadar darahnya.

Adapun pernyataan mereka, "Meskipun darah tersebut tidak dapat digunakan untuk menyelesaikan *'iddah*...," dibantah sebagai berikut:

Ketika talak diperbolehkan saat seorang wanita sedang hamil, maka darah yang dikeluarkannya bukanlah darah haid. Sebab, talak terhadap wanita yang sedang hamil adalah talak bid'ah yang diharamkan. Dan tidak diriwayatkan dari Rasulullah s.a.w.

---

[75] Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid I, hlm. 362.

bahwa beliau melarang talak terhadap wanita hamil, dalam keadaan apa pun.

Dalam sebuah dialog, Dr. Muhyiddin Kahalah spesialis bidang penyakit, pembedahan, persalinan wanita menegaskan bahwa siklus bulanan bagi wanita (menstruasi) adalah dasar yang menyiapkan rahim untuk hamil. Oleh karena itu, darah yang keluar saat wanita sedang hamil sama sekali tidak bisa dianggap sebagai haid alami. Tapi itu adalah darah penyakit yang dalam fikih disebut sebagai *istihadah*.

Dia menyebutkan bahwa apa yang disangka sebagai haid oleh wanita hamil pada kenyataannya adalah darah yang berbeda dengan haid dan memiliki sebab-sebab yang beragam, di antaranya:

1. Keluarnya darah akibat pecahnya gelembung sel telur. Ini terjadi setelah kandungan berumur dua minggu.
2. Keluarnya darah akibat masuknya sel telur ke dalam rahim dengan cara yang meninggalkan bekas pada dinding rahim dan menyebabkan pendarahan. Ini terjadi setelah kandungan berumur tiga minggu
3. Keluarnya darah yang kadang berlangsung selama tiga hingga sembilan minggu pertama dari kehamilan, karena ruang rahim yang dipenuhi oleh janin.
4. Pendarahan yang terjadi karena radang leher rahim pada suatu saat di masa kehamilan.
5. Pendarahan yang terjadi akibat adenoid di leher rahim pada suatu saat di masa kehamilan.
6. Luka pada ari-ari yang menyebabkan pendarahan.
7. Penyakit kanker.

8. Pendarahan yang terjadi pada saat kehamilan berpindah ke dalam tuba rahim, hal mana rahim menjadi kosong dan janin tumbuh dalam tuba rahim.

Pendapat yang Kuat

Setelah memaparkan pendapat kedua kelompok dan dalil-dalil mereka, serta dengan bersandar pada kajian-kajian kedokteran modern, jelaslah kebenaran pendapat mereka yang mengatakan bahwa wanita hamil tidak dapat haid. Darah yang dikeluarkannya adalah darah kotor dan penyakit. Dalam ilmu biologi, darah ini disebut sebagai haid palsu. Bahkan seandainya itu terjadi pada masa haid sekalipun. Keluarnya darah tersebut disebabkan oleh faktor-faktor saraf dan fungsional belaka.[76]

Penelitian yang mendalam terhadap dalil-dalil yang tetap dan benar menegaskan bahwa kehamilan bertentangan dengan haid. Keduanya tidak akan bertemu. Darah yang kadang keluar dari wanita pada masa kehamilan terjadi karena sebab-sebab penyakit yang beragam, walaupun zahirnya menunjukkan bahwa dia adalah darah yang sesuai dengan kebiasaan wanita sebelum dia hamil.[]

---

76 Amin Ruwaihah, *al-Mar'ah fi Sinn al-Ikhshâb wa Sinn al-Ya's*, Beirut: Dar al-Qalam, cet. I, 1974, hlm. 58.

Pembahasan Kedua

Shalat Wanita Hamil

Ahli ilmu sepakat bahwa shalat lima waktu wajib atas kaum muslimin, baik laki-laki maupun wanita, termasuk wanita hamil, dengan syarat mereka sudah balig dan berakal. Oleh karena itu, wanita hamil tidak boleh meninggalkan shalat karena kehamilannya, berdasarkan *ijma'* ahli ilmu. Kewajiban shalat tidak dapat gugur dengan sebab apa pun.[77]

Kadang sulit bagi wanita hamil untuk melaksanakan setiap shalat pada waktunya. Sebagian wanita hamil merasakan kehamilannya sebagai sesuatu yang berat. Dan mereka tidak kuat bersuci untuk setiap shalat. Maka apakah boleh bagi wanita hamil untuk menjamak dua shalat?

Untuk menerangkan hukum menjamak dua shalat bagi wanita hamil, kita harus menerangkan dasar yang padanya hukum ini disandarkan, yaitu menjamak shalat karena uzur kesulitan dan kelemahan. Kehamilan adalah salah satu bentuk kesulitan yang dialami wanita. Hal itu menyebabkannya menjadi lemah. Mengharuskannya untuk menunaikan setiap shalat dan

---

[77] Yahya ibn Syaraf an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, cet. I, 1992, jilid I, hlm. 343; Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid II, hlm. 149; dan Abdul Karim Zaidan, *al-Mufashshal fî Aḥkâm al-Mar'ah wa al-Bait al-Muslim*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, cet. I, 1993, jilid I, hlm. 177.

bersuci yang menjadi konsekueksinya pada waktunya, dapat membebaninya dengan taklif di atas kemampuannya, yang tidak bisa dia laksanakan dengan sebaik-baiknya.

Sebab perbedaan pendapat dalam permasalahan ini adalah perbedaan ulama dalam memahami hadis Ibnu Abbas. Di antara mereka ada yang menakwilkan bahwa itu hanya dalam kondisi hujan, seperti Malik. Dan di antara mereka ada yang berpegang pada keumuman hadis tersebut."

Pendapat-pendapat Fukaha

Ulama berselisih pendapat tentang menjamak dua shalat karena uzur kesulitan dan kelemahan pada saat tidak melakukan perjalanan, ke dalam dua pendapat:

Pendapat pertama: Tidak boleh menjamak dua shalat karena uzur kesulitan dan kelemahan pada saat tidak melakukan perjalanan. Ini adalah pendapat jumhur fukaha dari mazhab Hanafi,[79] Maliki,[80] Syafi'i, dan mayoritas fukaha lainnya.[81]

Pendapat kedua: Boleh menjamak shalat karena uzur kesulitan dan kelemahan pada saat tidak melakukan perjalanan. Ini adalah pendapat para ulama mazhab Hanbali[82] dan kadi Husain.[83] Dan ini adalah esensi pendapat sekelompok ulama hadis dan imam. Hanya saja, mereka mensyaratkan agar itu tidak dijadikan sebagai kebiasaan. Di antara mereka adalah Ibnu Sirin, Rabi'ah, Asyhab,

---

[78] Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid I, hlm. 207.

[79] Para ulama mazhab Hanafi tidak membolehkan jamak kecuali di Arafah dan Muzdalifah. Lihat: Ibnu Himam, *Syarh Fath al-Qadîr*, jilid II, hlm. 31.

[80] Ad-Dasuqi, *Hâsyiyah ad-Dasûqî*, jilid I, hlm. 372; Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid VI, hlm. 29; dan Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid I, hlm. 207.

[81] Asy-Syarbini, *Mughnî al-Muhtâj*, jilid I, hlm. 534; an-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid IV, hlm. 384; an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid I, hlm. 503.

[82] Al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid II, hlm. 6; Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, jilid XXIV, hlm. 28; Ibnu Muflih, *al-Mubdi'*, jilid II, hlm. 118; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid II, hlm. 278.

[83] An-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid I, hlm. 401; dn An-Nawawi, *Syarh Shahîh Muslim*, jilid V, hlm. 218.

Ibnu Mundzir, Qaffal al-Kabir, Abu Ishaq, dan al-Marwazi.[84] Pendapat ini dipilih oleh al-Khuthabi, ar-Rauyani, al-Mutawalli, dan an-Nawawi.[85]

Standar uzur yang membolehkan jamak adalah kesulitan yang berat, yang merusak kemampuan jiwa untuk bertindak. Yang dimaksud dengannnya bukanlah kesulitan biasa. Sebab, kesulitan semacam ini terkait dengan semua taklif syariat. Jika sebuah amal yang diharuskan secara syar'i terlepas dari beban sedang beban adalah bagian dari kesulitan maka dia tidak akan disebut sebagai taklif (pembebanan).[86]

Mengikuti kadi Abi Ya'la, para ulama mazhab Hanbali membatasi hal itu dengan: Setiap uzur yang membolehkan ditinggalkannya shalat Jumat dan shalat jamaah, maka dia membolehkan jamak.[87]

Setelah membeberkan hadis-hadis Nabi s.a.w. tentang jamak antara dua shalat, Ibnu Taimiyah berkata, "Dengan semua itu, jelaslah bahwa jamak dilakukan untuk menghilangkan kesempitan. Jika melaksanakan keduanya secara terpisah menimbulkan kesempitan, maka boleh menjamaknya. Ini dilakukan pada saat ada uzur dan kebutuhan."[88]

Dalam kondisi seperti ini, boleh menjamak shalat zhuhur dengan shalat ashar, dan shalat maghrib dengan shalat isya, baik jamak takdim atau jamak takhir.

---

[84] Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid VI, hlm. 32; an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid I, hlm. 503; an-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid IV, hlm. 384; dan asy-Syaukani, *Nail al-Authâr*, jilid III, hlm. 245.

[85] An-Nawawi, *Syarh Shahîh Muslim*, jilid V, hlm. 218.

[86] Nazih Hammad, *Mu'jam al-Mushthalahât al-Iqtishâdiyyah fi Lughah al-Fuqahâ`*, al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami, cet. I, 1993, hlm. 250.

[87] Al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid II, hlm. 6; Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid II, hlm. 275; dan Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, jilid XXIV, hlm. 14.

[88] Ibnu Taimiyah, *Majmû'al-Fatâwâ*, jilid XXII, hlm. 88.

Dalil-dalil dan Diskusi

☙ *Para penganut pendapat pertama bersandar pada dalil-dalil berikut:*

Pertama, hadis Jabir ibn Abdullah r.a. bahwa Jibril a.s. mengimami Nabi s.a.w. dalam shalat selama dua hari berturut-turut. Pada hari pertama, Jibril menjelaskan kepada Nabi awal waktu-waktu shalat. Dan pada hari kedua, Jibril menjelaskan akhir waktu-waktu shalat. Lalu dia berkata, "Antara kedua waktu inilah waktu shalat." [89]

Titik argumentasi dalam hadis ini adalah bahwa penjelasan Jibril a.s. tentang awal dan akhir waktu-waktu shalat dan perkataannya, "Waktu shalat adalah antara kedua waktu ini," menunjukkan tidak diperbolehkan mengeluarkan shalat dari waktunya, baik dengan memajukan atau memundurkan, karena dalam penjelasan ini terdapat pembatasan. Dengan demikian, tidak boleh melakukan jamak antara dua shalat, karena itu berarti mengeluarkan salah satunya dari waktunya.[90]

Bantahan terhadap argumentasi ini:

Telah tetap bahwa Nabi s.a.w. pernah memerintahkan Sahlah binti Suhail[91] dan Hamnah binti Jahsy[92] saat mereka berdua sedang

---

[89] Nasa'i, *Sunan an-Nasâ'î*, jilid I, hlm. 255-256; dan Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzî*, jilid I, hlm. 281. Tentangnya Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadis hasan."

[90] Masyhur Hasan. *al-Jam'u baina ash-Shalâtain fî al-Hadhar bi 'Udzr al-Mathar*, hlm. 102.

[91] Hadis Sahlah binti Suhail dalam riwayat Abu Daud: Diriwayatkan dari Aisyah r.a. bahwa Sahlah binti Suhail beristihadah. Lalu dia datang kepada Nabi s.a.w. Beliau menyuruhnya agar mandi pada setiap shalat. Ketika hal itu menyulitkannya, beliau menyuruhnya agar menjamak antara shalat zhuhur dan shalat ashar dengan sekali mandi, serta shalat maghrib dan shalat isya dengan sekali mandi, dan agar dia mandi untuk shalat shubuh. (*Sunan Abî Dâwûd*, jilid I, hlm. 207).

[92] Hadis Hamnah binti Jahsy dalam riwayat Abu Daud sama dengan hadis Sahlah. (*Sunan Abî Dâwûd*, jilid I, hlm. 199-201). Tirmidzi meriwayatkannya dalam *Sunan*-nya, jilid I, hlm. 221-225. Dia berkata, "Ini adalah hadis hasan sahih." Ibnu Majah meriwayatkannya dalam *Sunan*-nya, jilid I, hlm. 205-206. Fokus dari hadis Sahlah adalah bahwa Nabi s.a.w. menyuruhnya agar menjamak dua shalat dengan sekali mandi. Ini adalah dalil

beristahadah, agar mengakhirkan shalat zhuhur dan mempercepat shalat ashar, serta menjamak keduanya dengan sekali mandi. Dengan demikian, beliau mengizinkan keduanya untuk melakukan jamak karena *istihadah*. Khabar-khabar tentang waktu shalat dikhususkan dengan kondisi-kondisi yang kita sepakati bahwa di dalamnya boleh dilakukan jamak. Dengan demikian, obyek perdebatan (waktu-waktu shalat) dikhususkan dengan apa yang telah kita sebutkan."[93]

Kedua, hadis Ibnu Abbas melalui Abu Zubair, dia berkata, "Rasulullah s.a.w. melakukan shalat zhuhur dan ashar sekaligus, serta maghrib dan isya sekaligus, tidak dalam peperangan dan tidak pula dalam perjalanan."

Abu Zubair berkata:

Aku bertanya kepada Said, kenapa beliau melakukan itu. Dia menjawab, "Aku pernah bertanya kepada Ibnu Abbas sebagaimana kamu bertanya kepadaku. Dia menjawab, 'Beliau tidak ingin menyulitkan (*yuhrij*)[94] seorang pun dari umatnya'."[95]

Hadis ini diriwayatkan dengan banyak jalan dari Ibnu Abbas.[96]

Imam Malik berkata, "Menurutku, hal itu pada saat terjadi hujan."[97]

Ibnu Khuzaimah juga memahami hadis ini dengan *'illat* (sebab) hujan. Sebab, itulah sesuatu yang kaum muslimin tidak sepakat

---

bolehnya menjamak shalat bagi wanita yang beristihadah. Lalu kepadanya di*qiyas*kan orang-orang lain yang memiliki uzur.

[93] Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid II, hlm. 277.

[94] *Haraj* (kesulitan) dalam terminologi syariat adalah segala sesuatu yang menimbulkan beban yang berlebihan pada badan, jiwa, atau materi, baik pada waktu sekarang maupun pada waktu yang akan datang. Dan yang mereka maksud dengan mengangkat kesulitan adalah menghilangkan sesuatu yang menimbulkan kesulitan ini. (Hammad, *Mu'jam al-Mushthalâhât*, hlm. 119-120).

[95] Muslim, *Shahîh Muslim*, jilid I, hlm. 489-490.

[96] Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid VI, hlm. 23-27.

[97] *Ibid*, hlm. 24.

untuk menentangnya. Selain itu, seluruh ulama tidak berselesih pendapat bahwa menjamak dua shalat pada saat tidak melakukan perjalanan, ketika tidak hujan, adalah tidak boleh.

Bantahan terhadap argumentasi ini:

1. Pembatasan yang dilakukan Imam Malik, Ibnu Khuzaimah, dan orang yang sepakat dengan keduanya terhadap hadis di atas hanya pada *'illat* hujan saja, dibantah dengan bahwa Imam Muslim meriwayatkan dalam *Shahîh*-nya dari Ibnu Abbas melalui Habib ibn Abu Tsabit, dia berkata: Rasulullah s.a.w. menjamak shalat zhuhur dan shalat ashar, serta shalat maghrib dan shalat isya, di Madinah, tidak dalam peperangan dan tidak pula ketika hujan." Ditanyakan kepada Ibnu Abbas, "Kenapa beliau melakukan itu?" Dia menjawab, "Agar tidak menyulitkan umatnya."[99]

   Hadis ini juga diriwayatkan melalui jalan yang beragam dari Ibnu Abbas, yang dapat memperkuat riwayat di atas. Sebagian di antaranya memenuhi syarat hadis Bukhari dan Muslim.[100]

   Kemudian dalam sebagian riwayat disebutkan kata "di Madinah", yang berarti "tidak dalam perjalanan". Menyebut kembali ungkapan yang terakhir ini adalah sesuatu yang tidak bermanfaat, karena berarti mengadakan sesuatu yang telah ada.[101]

2. Mengutamakan riwayat Abu Zubair atas riwayat Habib ibn Abi Tsabit adalah sesuatu yang tidak beralasan. Sebab, Habib ibn

---

98 Ibnu Khuzaimah, *Shahîh Ibnu Khuzaimah*, jilid II, hlm. 85.

99 Muslim, *Shahîh Muslim*, jilid I, hlm. 490-491.

100 Lihat riwayat-riwayat tersebut dalam: Masyhur Hasan, *al-Jam'u baina ash-Shalâtain fî al-Hadhar bi 'Udzr al-Mathar*, hlm. 61-72. Al-Albani berkata, "Riwayat yang menyebutkan, 'tidak pula ketika hujan,' adalah benar. Riwayat ini dikeluarkan oleh: (a) Muslim dan Abu Awanah dalam *Shahîh* keduanya, serta Abu Daud; (b) Ahmad dengan sanad yang sahih, (c) Ibnu Abu Syaibah, Thahawi, Ahmad, dan Thabrani. Sanadnya hasan; (d) Ibnu Asakir.

101 Masyhur Hasan, *al-Jam'u baina ash-Shalâtain fî al-Hadhar bi 'Udzr al-Mathar*, hlm. 65.

Tsabit adalah salah satu rawi Bukhari dan Muslim. Sedangkan Abu Zubair adalah salah satu rawi Muslim saja. Selain itu, riwayat Abu Zubair dari Said ibn Jabir diperselisihkan dalam matan (redaksi hadis). Kadang memakai ungkapan "di Madinah", dan kadang memakai "dalam perjalanan", sebagaimana diriwayatkan oleh mayoritas dari Abu Zubair dari Said."[102]

3. Argumentasi di atas dapat juga dibantah dengan bahwa banyak di antara ulama, termasuk Imam Malik, yang membolehkan jamak bagi orang sakit. Imam Malik berkata, "Orang sakit lebih berhak untuk menjamak daripada musafir atau lainnya, karena kesulitan yang dia alami."[103]

Sementara setelah menyebutkan hadis Ibnu Abbas, "tidak dalam peperangan dan tidak pula dalam perjalanan," dia berkata, "Menurutku, hal itu pada saat terjadi hujan."[104] Dan para ulama mazhab Syafi'i berkata, "Tidak ada lagi yang tersisa kecuali hujan."[105]

Pembolehan mereka bagi orang sakit untuk menjamak shalat bertentangan dengan pernyataan ini. Sebab, penyakit bukan peperangan, perjalanan, atau hujan.

Adapun *ijma'* ulama yang dinukilkan oleh Ibnu Abdil Barr yang hanya ditentang oleh kelompok minoritas bahwa tidak boleh menjamak dua shalat pada saat tidak melakukan perjalanan karena uzur selain hujan,[106] ditolak dengan pembolehan mereka untuk melakukan jamak bagi orang sakit. *Wallahua'lam.*

---

102 *Ibid*, hlm. 64.
103 Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid VI, hlm. 37.
104 *Ibid*, hlm. 24.
105 Mushtafa Bagha, *at-Tadzhîb fî Adillah Matan al-Ghâyah wa at-Taqrîb*, Damaskus: Dar Ibnu Katsir, cet. IV, 1989, hlm. 74.
106 Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid VI, hlm. 29.

Para penganut pendapat kedua bersandar pada dalil-dalil berikut:

Pertama, hadis Ibnu Abbas melalui Habib ibn Abu Tsabit bahwa Rasulullah s.a.w. menjamak shalat zhuhur dan shalat ashar, serta shalat maghrib dan shalat isya, di Madinah, tidak dalam peperangan dan tidak pula ketika hujan. Ditanyakan kepada Ibnu Abbas, "Kenapa beliau melakukan itu?" Dia menjawab, "Agar tidak menyulitkan umatnya."[107]

Titik argumentasinya adalah: Hadis ini memuat pembolehan jamak dengan uzur sakit, atau uzur-uzur lain yang sejenis dengannya.

An-Nawawi berkata, "Ini adalah pendapat Ahmad ibn Hanbal, dan kadi Husain di antara sahabat-sahabat kita. Pendapat ini dipilih oleh al-Khuthabi, al-Mutawalli, dan ar-Rauyani di antara sahabat-sahabat kita. Dan pendapat inilah yang dipilih dalam penakwilan hadis ini berdasarkan zahir hadis, serta berdasarkan praktek Ibnu Abbas dan persetujuan Abu Hurairah."[108]

Hadis tersebut dalam riwayat Muslim adalah: Diriwayatkan dari Abdullah ibn Syaqiq, dia berkata: Pada suatu hari, Ibnu Abbas berkhotbah di hadapan kami mulai setelah ashar sampai matahari tenggelam dan bintang tampak. Orang-orang berkata, "Shalat, shalat!" Ibnu Abbas berkata, "Aku melihat Rasulullah menjamak shalat zhuhur dan ashar, serta maghrib dan isya."

Abdullah ibn Syaqiq berkata, "Ada sesuatu yang mengganjal dalam hatiku tentang hal itu. Lalu aku mendatangi Abu Hurairah dan bertanya kepadanya. Dan dia membenarkan perkataan Ibnu Abbas."[109]

Bantahan terhadap argumentasi dan dalil ini dari pokoknya:

---

[107] Muslim, *Shahih Muslim*, jilid I, hlm. 490-491.
[108] An-Nawawi, *Syarh Muslim*, jilid V, hlm. 218-219.
[109] Muslim, *Shahih Muslim*, jilid I, hlm. 491.

Di akhir kitabnya tentang *'illat* pertama, Tirmidzi berkata, "Semua hadis dalam bab ini diamalkan. Sebagian ahli ilmu telah berpegang kepadanya, kecuali dua hadis. Salah satunya adalah hadis Ibnu Abbas melalui Habib ibn Abi Tsabit."[110]

Jawaban atas bantahan ini:

An-Nawawi berkata:

"Mengenai hadis Ibnu Abbas, mereka tidak sepakat untuk tidak mengamalkannya, tapi mereka berselisih pendapat. Di antara mereka ada yang menakwilkan bahwa itu adalah jamak dengan uzur hujan. Dan pendapat ini lemah, berdasarkan riwayat lain, "tidak dalam peperangan dan tidak pula ketika hujan."

Di antara mereka ada yang menakwilkan bahwa itu terjadi ketika hari mendung. Rasulullah shalat zhuhur saat mendung. Lalu mendung hilang. Ternyata waktu ashar telah tiba. Maka beliau kemudian shalat ashar. Pendapat ini salah. Sebab, seandainya ada kemungkinan kecil ini terjadi antara zhuhur dan ashar, maka sama sekali tidak ada kemungkinan terjadi antara maghrib dan isya.

Di antara mereka ada yang menakwilkan bahwa itu adalah mengakhirkan shalat yang pertama hingga akhir waktunya. Beliau shalat di akhir waktu tersebut. Ketika beliau telah selesai, waktu shalat yang kedua tiba. Lalu beliau melaksanakannya. Dengan demikian, shalat beliau seperti shalat jamak."[111]

Dalil mereka atas adanya jamak formal (*al-jam' ash-shûrî*) ini adalah hadis Amru ibn Dinar dari Abu Sya'tsa` dari Ibnu Abbas, dia berkata, "Aku shalat bersama Nabi s.a.w. delapan rakaat sekaligus, dan tujuh rakaat sekaligus." Aku berkata, "Wahai Abu Sya'tsa`, aku kira beliau mengakhirkan zhuhur dan menyegerakan

---

[110] Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzî*, jilid V, hlm. 692.

[111] An-Nawawi, *Syarh Muslim*, jilid V, hlm. 218; dan Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid VI, hlm. 33-36. Ibnu Abdil Barr menyebutkan dalil-dalil atas adanya jamak formal.

ashar, serta mengakhirkan maghrib dan menyegerakan isya." Dia berkata, "Aku juga mengira begitu."[112]

Bantahan terhadap argumentasi tentang adanya jamak formal:

Awal waktu-waktu shalat dan akhirnya adalah di antara hal-hal yang tidak diketahui oleh kebanyakan orang khawas, apalagi orang-orang awam.

Ini ditentang oleh asy-Syaukani dengan perkataannya, "Rasulullah telah menjelaskan kepada umatnya tentang awal dan akhir waktu-waktu shalat. Dan beliau berlebihan dalam memberikan penjelasan dan keterangan, sampai-sampai beliau menentukannya dengan tanda-tanda inderawi, yang nyaris tidak akan menjadi rancu bagi orang-orang awam, apalagi orang-orang khawas."

Di antara yang dapat digunakan untuk membantah pendapat asy-Syaukani ini adalah perkataan Ibnu Taimiyah, "Bagaimana mungkin seseorang yang melakukan shalat jamak formal bisa mengetahui berakhirnya waktu shalat yang pertama dan masuknya waktu shalat yang kedua, saat dia sedang shalat."[113]

Demikian juga perkataan Ibnu Hajar, "Tujuan menghilangkan kesulitan menghancurkan penakwilan dengan jamak formal. Sebab, melakukan jamak formal tidak terlepas dari kesulitan itu sendiri."[114]

An-Nawawi juga membantah pendapat asy-Syaukani dengan perkataannya, "Pendapat ini lemah dan salah. Sebab, dia bertentangan dengan yang zahir, dengan pertentangan yang tidak dapat ditolerir. Perbuatan Ibnu Abbas yang telah kita sebutkan saat berkhotbah dan argumentasinya dengan hadis untuk mem-

---

[112] Muslim, *Shahîh Muslim*, jilid I, hlm. 491.
[113] Masyhur Hasan, *al-Jam'u baina ash-Shalâtain fi al-Hadhar bi 'Udzr al-Mathar*, hlm. 114.
[114] Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid II, hlm. 31.

benarkan perbuatannya, serta pembenaran Abu Hurairah untuknya dan tidak adanya pengingkaran darinya, sangat jelas menolak penkwilan ini."[115]

Selain itu, jamak formal boleh dilakukan oleh siapa saja dalam setiap waktu. Sementara menghilangkan kesulitan hanya terjadi saat ada kebutuhan. Oleh karena itu, pastilah *rukhsah* diberikan kepada orang-orang yang memiliki uzur dalam hal yang dapat menghilangkan kesulitan mereka, bukan kepada orang-orang yang tidak memiliki uzur.[116]

Ibnul Qayyim menganggap bahwa hadis-hadis sangat jelas menunjukkan pengumpulan waktu, bukan pengumpulan pekerjaan, dan bahwa mengumpulkan pekerjaan jauh lebih berat dan lebih sulit daripada mengerjakannya sendiri-sendiri. *Rukhsah* dalam pengumpulan pekerjaan mengharuskan tersisanya waktu shalat pertama sekadar untuk melaksanakan-nya saja, hal mana jika seseorang telah salam, maka waktu shalat kedua masuk, sehingga masing-masing dari keduanya dikerjakan pada waktunya. Ini adalah sesuatu yang sangat sulit, rumit, dan berat. Dan ini bertentangan dengan tujuan jamak.[117]

Perkataan Ibnu Sayidinnas yang membolehkan jamak formal, "Rawi hadis (Abu Sya'tsa') lebih mengetahui apa yang dimaksud oleh hadis ini daripada orang lain," ditentang oleh Ibnu Hajar dengan perkataannya, "Tapi dia tidak meniscayakan hal itu, bahkan tidak terus-menerus berpegang padanya. Telah disebutkan perkataannya kepada Ayub dan pembolehannya jamak dengan uzur hujan."[118]

---

[115] An-Nawawi, *Syarh Muslim*, jilid V, hlm. 218.

[116] Masyhur Hasan, *al-Jam'u baina ash-Shalâtain fî al-Hadhar bi 'Udzr al-Mathar*, hlm. 113.

[117] Ibnul Qayyim al-Jauziah, *A'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Alamîn*, Kairo: Nahdhah Mishr, jilid II, hlm. 423-424.

[118] Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid II, hlm. 30.

Adapun perkataan Ahmad Syakir[119] bahwa penakwilan dengan sakit, uzur, atau lainnya dalam hadis Ibnu Abbas adalah sesuatu yang berbelit dan tidak berdasar; perkataannya ini tidak mendalam. Sebab, dia mendasarkan pendapatnya pada perkataan Ibnu Mundzir, "Tidak ada alasan untuk membawa permasalahan dalam hadis Ibnu Abbas pada satu uzur, karena Ibnu Abbas sudah memberitahukan *'illat* di dalamnya, yaitu perkataannya, 'Beliau tidak ingin memberatkan umatnya.'" Padahal, yang dimaksud oleh Ibnu Mundzir *wallahu a'lam* adalah uzur tertentu tanpa yang lain. Artinya, yang memboleh-kan jamak adalah genus uzur dan kebutuhan, yang kesulitan dapat dihilangkan dengan memberikan *rukhsah* di dalamnya.[120] Meskipun, Ahmad Syakir tidak berbeda dengan orang-orang yang membolehkan jamak karena kebutuhan dan uzur. Sebab, perkataannya, "Berpegang pada hal ini yaitu tidak membawa permasalahan dalam hadis Ibnu Abbas pada satu uzur dapat menghilangkan banyak kesulitan dari manusia yang pekerjaan atau kondisi mereka yang keras memaksa mereka untuk menjamak dua shalat, sehingga mereka dapat menghindari dan menjauhi dosa,"[121] esensinya adalah bolehnya jamak dalam kondisi darurat, yaitu kondisi yang lebih berat dari kebutuhan. Ahmad Syakir tidak menghendaki bolehnya jamak tanpa uzur sebagaimana pendapat Syiah. Dan Ibnu Qudamah telah menyebutkan adanya *ijma'* bahwa jamak tidak boleh dilakukan tanpa uzur.[122]

Kedua, qiyas kepada wanita yang ber*istihadah*. Nabi s.a.w. memerintahkan Sahlah binti Suhail untuk menjamak zhuhur dan ashar dengan sekali mandi, serta antara maghrib dan isya dengan sekali mandi, sebagaimana beliau juga memerintahkan hal itu kepada Hamnah binti Jahsy. *'illat* yang menyatukan keduanya

---

[119] Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzî*, tahkik Ahmad Syakir, jilid I, hlm. 358.

[120] An-Nawawi telah menukilkan dari Ibnu Mundzir bolehnya jamak pada saat tidak melakukan perjalanan karena kebutuhan, tanpa mensyaratkan adanya peperangan, hujan, atau penyakit. (An-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid I, hlm. 503).

[121] Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzî*, tahkik Ahmad Syakir, jilid I, hlm. 358-359.

[122] Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid II, hlm. 277.

adalah kesulitan yang dialami oleh masing-masing. Para ulama mazhab Hanbali berkata, "Orang yang terkena *enuresis* (kencing terus-menerus) dan sejenisnya juga masuk ke dalamnya."[123]

Ketiga, jamak dimaksudkan untuk menghilangkan kesulitan. Jika melaksanakan shalat secara terpisah-pisah menimbulkan kesulitan, maka jamak diperbolehkan. Yaitu ketika ada uzur dan kebutuhan. Oleh karena itu, dalam kasus wanita haid yang suci sebelum matahari terbenam, para sahabat seperti Abdurahman ibn Auf dan Ibnu Umar mengatakan bahwa dia harus shalat zhuhur dan ashar. Dan jika dia suci sebelum subuh, maka dia harus shalat maghrib dan isya." Pendapat ini dianut oleh ahli jamak, seperti Malik, asy-Syafi'i, dan Ahmad. Sebab, ini sesuai dengan kaedah jamak bahwa satu waktu dimiliki oleh dua shalat jamak pada saat terjadi kondisi darurat dan halangan.[124]

Pendapat yang Kuat

Setelah memamaparkan dan mendiskusikan dalil kedua kelompok, menjadi jelas bagi penulis bahwa yang kuat adalah pendapat yang mereka yang membolehkan jamak antara dua shalat karena uzur kesulitan dan kelemahan pada saat tidak melakukan perjalanan. Hal ini berdasarkan kuatnya dalil-dalil mereka dan lemahnya argumentasi para penentang mereka.

Berkenaan dengan hadis Ibnu Abbas, Imam Ahmad berkata, "Menurutku, ini adalah *rukhsah* bagi orang sakit dan menyusui."[125] Dan ini bisa mencakup mereka yang mengalami kesulitan seperti keduanya.[126]

Wanita hamil boleh melakukan jamak jika dia membutuhkannya, yaitu jika dia mendapatkan kesulitan untuk mengerjakan shalat secara terpisah-pisah. Sebagian wanita hamil terbebani

---

123 Al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid II, hlm. 6.
124 Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, jilid XXII, hlm. 88-89.
125 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid II, hlm. 277.
126 *Ibid*, hlm. 278.

dengan kandungannya dan sulit baginya bersuci untuk setiap shalat. Di kalangan fukaha dikenal bahwa kesulitan mengharuskan adanya pemberian kemudahan (*al-masyaqqah tajlib at-taisîr*). Dan Allah s.w.t. berfirman,

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴿٧٨﴾

"Dan Dia sama sekali tidak menjadikan bagi kalian suatu kesulitan dalam agama." (QS. Al-Hajj: 78)

Oleh karena itu, tidak apa-apa dia melakukan jamak. Ini adalah salah satu kemudahan yang menjadi keistimewaan syariat kita, syariat Islam yang mulia. Rasulullah s.a.w. bersabda,

فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِيْنَ وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ

"Kalian diutus untuk memudahkan, dan kalian tidak diutus untuk menyulitkan."[127] []

[127] Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, jilid I, hlm. 89.

Pembahasan Ketiga

Puasa Wanita Hamil dan Menyusui di Bulan Ramadhan

Ahli ilmu bersepakat bahwa jika wanita hamil atau menyusui merasa khawatir terhadap diri mereka, atau merasa khawatir terhadap diri mereka dan anak mereka, maka mereka boleh tidak berpuasa. Mereka hanya wajib meng*qadhâ'* puasa saja. Sebab, mereka seperti orang sakit yang mengkhawatirkan dirinya.[128] Dan Allah s.w.t. berfirman,

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴿١٨٤﴾

"Barangsiapa di antara kalian sakit atau dalam perjalanan (lalu dia berbuka), maka (dia wajib berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain." (QS. Al-Baqarah: 184)

Tapi jika wanita hamil atau menyusui hanya mengkhawatirkan anak mereka saja karena puasa mereka, hal mana berpuasa hanya membahayakan anak mereka, maka apa yang harus mereka lakukan jika mereka tidak berpuasa?

---

[128] Ibnu Himam, *Fath al-Qadîr wa al-Hidâyah*, jilid II, hlm. 355. dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid III, hlm. 139

Standar bahaya yang membolehkan berbuka diketahui secara meyakinkan dengan mengacu pada pengalaman yang terjadi sebelumnya atau keterangan seorang dokter muslim yang pandai dan adil. Berdasarkan keduanya ditetapkan kekhawatiran bahwa anak yang disusui atau dikandung akan mengalami kekurangan kecerdasan, meninggal, atau sakit. Jadi, yang dimaksud dengan kekhawatiran bukanlah sekadar prasangka dan khayalan belaka.[129]

Pendapat-pendapat Fukaha

Ahli ilmu berbeda pendapat dalam menyikapi persoalan ini, ke dalam enam pendapat:

Pendapat pertama: Jika wanita hamil atau menyusui hanya mengkhawatirkan anak mereka saja, maka mereka harus meng-*qadhâ'* puasa dan membayar *fidyah*. Ini adalah pendapat para ulama mazhab Syafi'i, berdasarkan yang kuat dan dijadikan sandaran dalam mazhab mereka,[130] dan pendapat para ulama mazhab Hanbali.[131] Pendapat ini juga diutarakan oleh Mujahid, dan diriwayatkan dari Ibnu Umar, Ibnu Abbas, dan Atha'.[132]

Ibnu Umar pernah ditanya mengenai wanita hamil yang mengkhawatirkan anaknya. Dia berkata, "Dia boleh berbuka, dan memberi makan orang miskin dengan satu *mud* (sekitar 543 gram) gandum sebagai ganti satu hari berpuasa."[133]

Pendapat kedua: Wanita hamil wajib meng*qadhâ'* puasa saja dan tidak wajib membayar *fidyah*. Sedangkan wanita menyusui

---

129 Muhammad Aqlah, *ash-Shiyâm Muḥdatsâtuhâ wa Ḥawâditsuhâ*, Amman: Dar al-Basyir, 1989, hlm. 210.

130 Asy-Syarbini, *Mughnî al-Muḥtâj*, jilid II, hlm. 174; al-Mawardi, *al-Ḥâwî*, jilid III, hlm. 436; dan an-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid VI, hlm. 267.

131 Al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid II, hlm. 313; Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid III, hlm. 139; dan al-Maqdisi, *al-'Iddah Syarḥ al-'Umdah*, hlm. 150.

132 Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr al-Jâmi' li Madzâhib Fuqahâ` al-Amshâr*, diteliti dan diedit oleh Abdul Mukti Amin Qal'aji, Beirut: Dar Qutaibah, cet. I, 1993, jilid X, hlm. 223. Al-Mawardi berkata, "Yang benar dari Ibnu Umar adalah memberi makan orang miskin, tanpa mengada puasa."

133 Abdurrazzaq, *Mushannaf 'Abd ar-Razzâq*, jilid IV, hlm. 217.

wajib meng*qadhâ'* puasa dan membayar *fidyah*. Ini adalah pendapat para ulama mazhab Maliki. Pendapat ini diutarakan oleh Laits.[134] Dan ini adalah salah satu pendapat asy-Syafi'i dalam kitab al-Buwaithi.[135]

Pendapat ketiga: Wanita hamil dan menyusui hanya wajib membayar *fidyah*, dan tidak wajib meng*qadhâ'* puasa. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Said ibn Jabir, Qasim ibn Muhammad, dan sekelompok ulama. Dan ini adalah salah satu riwayat dari Ishaq ibn Rahawiah.[136] Masing-masing dari Said ibn Jabir, Atha', dan Ikrimah telah meriwayatkan dari Ibnu Abbas dengan sanad yang hasan bahwa wanita hamil dan menyusui boleh berbuka dan memberi makan orang miskin. Tidak wajib atas mereka kada.[137]

Pendapat keempat: Wanita hamil dan menyusui tidak wajib meng*qadhâ'* puasa dan tidak pula membayar *fidyah*. Ini adalah pendapat Ibnu Hazm azh-Zhahiri.[138]

Pendapat kelima: Memberikan pilihan. Jika wanita hamil dan menyusui mau memberi makan orang miskin, maka mereka berdua tidak wajib meng*qadhâ'* puasa. Dan jika mereka mau meng*qadhâ'*

---

134 *Ibid*, hlm. 223; Muhammad Ulaisy, *Taqrîrât Muḥammad 'Ulaisy*, Damaskus: Dar al-Fikr, jilid I, hlm. 535; dan al-Mawaq, *at-Tâj wa al-Iklîl li Mukhtashar al-Khalîl*, Damaskus: cet. III, Dar al-Fikr, 1992, jilid II, hlm. 447.

135 Al-Mawardi, *al-Ḥâwî*, jilid III, hlm. 437.

136 Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid X, hlm. 221-222; dan al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur`ân*, jilid II, hlm. 288. Daruquthni meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa dia mempunyai seorang budak wanita yang sedang menyusui, lalu menggugurkan kandungannya. Maka Ibnu Abbas menyuruhnya berbuka. Maksudnya, dia disuruh memberi makan orang miskin dan tidak mengada puasa. Daruquthni berkata, "Ini sahih." Diriwayatkan dari Ibnu Abbas atau Ibnu Umar, dia berkata, "Wanita hamil dan menyusui boleh berbuka dan tidak wajib mengada puasa." Daruquthni berkata, "Ini sahih." (Ali ibn Umar ad-Daruquthni, *Sunan ad-Dâruquthnî*, Beirut: cet. IV, Alam al-Kutub, 1986).

137 Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid X, hlm. 222.

138 Ali ibn Ahmad Ibnu Said ibn Hazm, *al-Muḥallâ*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1988, jilid IV, hlm. 410.

puasa, wajib mereka tidak wajib memberi makan orang miskin. Ini adalah pendapat Ishaq ibn Rahawiah.[139]

Pendapat keenam: Wanita hamil dan menyusui wajib meng-*qadhâ'* puasa saja. Mereka tidak wajib membayar *fidyah*. Ini adalah pendapat para ulama mazhab Hanafi.[140] Ini adalah juga pendapat asy-Syafi'i dan al-Muzani dari mazhab Syafi'i.[141] Pendapat ini diriwayatkan dari Hasan al-Bashri, Ibrahim an-Nakh'i, al-Auza'i, Atha', az-Zuhri, Said ibn Jabir, Dhahhak, Rabi'ah, ats-Tsauri, Abu Ubaid, Abu Tsaur, *ashḥâb ar-ra'yi* (para pengikut aliran rasionalis dalam mazhab Hanafi), dan Ibnu Mundzir. Pendapat ini juga diriwayatkan dari Laits. Dan ini adalah pendapat ath-Thabari.[142]

Al-Auza'i berkata, "Mengandung dan menyusui dalam pandangan kami adalah penyakit. Mereka wajib meng*qadhâ'* puasa dan tidak wajib memberi makan orang miskin."[143]

Diriwayatkan dari Ali ibn Abi Thalib, bahwa dia berkata tentang wanita hamil dan menyusui, "Mereka wajib meng*qadhâ`* puasa dan tidak membayar *fidyah*."[144]

Dalil-dalil dan Diskusi

Para penganut pendapat pertama bersandar pada dalil-dalil berikut:

Pertama, firman Allah,

وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴿١٨٤﴾

---

139 Husain ibn Mas'ud al-Farra' al-Baghawi, *Syarh as-Sunnah*, tahkik Syua'ib Arnauth, Beirut: al-Maktab al-Islami, cet. I, 1974, jilid VI, hlm. 316.

140 Ibnu Himam, *Fath al-Qadîr*, jilid II, hlm. 355; dan Ibnu Abidin, *Hâsyiyah Radd al-Mukhtâr*, jilid II, hlm. 449.

141 Al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid III, hlm. 437; dan an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid II, hlm. 249.

142 Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid X, hlm. 222; al-Baghawi, *Syarh as-Sunnah*, jilid VI, hlm. 316; dan an-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid VI, hlm. 269.

143 Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid X, hlm. 222.

144 Al-Kasani, *al-Badâ'i'*, jilid II, hlm. 97.

"Dan orang-orang yang berat menjalankannya wajib membayar fidyah, yaitu memberi makan orang miskin." (QS. Al-Baqarah: 184)

Wanita hamil dan menyusui masuk dalam keumuman ayat ini,[145] karena mereka termasuk orang-orang yang berat menjalankan puasa. Maka berdasarkan zahir ayat ini, mereka harus membayar *fidyah*.[146]

Ini didukung oleh perkataan Ibnu Abbas tentang ayat di atas, "Ini adalah *rukhsah* bagi laki-laki tua dan wanita tua yang berat menjalankan puasa. Mereka boleh berbuka dan memberi makan satu orang miskin sebagai ganti satu hari puasa. Begitu juga jika wanita hamil dan menyusui khawatir Abu Daud berkata, 'terhadap anak mereka' maka mereka boleh berbuka dan memberi makan orang miskin."[147]

Ini juga diriwayatkan dari Ibnu Umar. Dan tidak ada menentang keduanya di antara para sahabat.[148]

Bantahan terhadap argumentasi ini:

Mayoritas sahabat dan mufasir berpendapat bahwa ayat, *"Dan orang-orang yang berat menjalankannya wajib membayar fidyah, yaitu memberi makan orang miskin,"* (QS. Al-Baqarah: 184) telah dinasakh. Pada awalnya orang yang berat melaksanakan puasa diberi pilihan untuk berpuasa, atau berbuka dan membayar *fidyah*. Lalu ini dinasakh dengan firman Allah s.w.t.,

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴿١٨٥﴾

---

145 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid III, hlm. 140.
146 Al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid III, hlm. 437.
147 Abu Daud, *Sunan Abî Dâud*, jilid II, hlm. 738-739. Al-Albani berkata, "Hadis ini *syâdz* (menyendiri)." (Muhammad Nashiruddin al-Albani, *Dha'îf Sunan Abî Dâud*, Beirut: al-Maktab al-Islami, cet. I, 1991).
148 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid III, hlm. 140.

"Dan barangsiapa di antara kalian melihat bulan, maka hendaklah dia berpuasa." (QS. Al-Baqarah:185)

Ini diriwayatkan dari Ibnu Umar dan Salamah ibn Akwa'.[148]

Jawaban atas bantahan ini:

Yang dinasakh adalah pemberian pilihan bagi selain wanita hamil dan menyusui, berdasarkan kesepakatan para ulama bahwa keduanya boleh berbuka walaupun memiliki kemampuan dan kekuatan untuk berpuasa. Dengan demikian, wanita hamil dan menyusui tetap pada hukum pokok.[149]

Bantahan terhadap jawaban ini:

1. Hal itu tidak bisa ditetapkan dengan logika, tapi hanya bisa didasarkan pada penjelasan dari Syari' (Peletak syariat) yang Maha Bijaksana. Dan karena penjelasan tersebut tidak ada, maka tidak ada dalil atas pengecualian wanita hamil dan menyusui.[150]
2. Mereka tidak bisa menjadikan ayat di atas sebagai dalil, berdasarkan firman Allah s.w.t., *"Dan berpuasa lebih baik bagi kalian."* (QS. Al-Baqarah: 184) Diketahui bahwa firman Allah ini ditujukan kepada orang yang dimuat dalam awal ayat. Dan ini bukanlah hukum bagi wanita hamil atau menyusui. Sebab, jika mereka berdua mengkhawatirkan adanya bahaya, maka berpuasa tidaklah lebih baik bagi mereka. Mereka tidak boleh berpuasa, karena puasa mereka dilarang. Sementara jika mereka tidak mengkhawatirkan adanya bahaya pada diri mereka atau anak mereka, maka mereka tidak boleh

---

[149] Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, jilid IV, hlm. 1638-1739. Lihat: Ahmad ibn Ali ar-Razi al-Jashshash, *Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut: cet. I, Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1994; dan al-Baghawi, *Syarh as-Sunnah*, jilid VI, hlm. 317.

[150] Al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid III, hlm. 437.

[151] Al-Jashshash, *Ahkâm al-Qur'ân*, jilid I, hlm. 221.

berbuka (membatalkan puasa). Ini adalah dalil yang jelas bahwa mereka tidak dimaksud dalam ayat ini.[152]

3. Allah s.w.t. menamai makanan ini dengan *fidyah*. Dan *fidyah* adalah sesuatu yang menempati sesuatu yang lain dan menggantikannya. Oleh karena itu, dalam kondisi ini *fidyah* dan *qadha'* tidak boleh berkumpul. Sebab, jika *qadha'* diwajibkan, maka dia telah menggantikan sesuatu yang ditinggalkan, yaitu puasa. Jadi, memberikan makanan bukanlah *fidyah*. Jika dia adalah *fidyah* yang benar, maka tidak ada *qadha'*. Sebab, *fidyah* telah menggantikannya dan menempati posisinya.[153]

   Jika dikatakan: Apa yang menghalangi *fidyah* dan *qadha'* untuk menempati posisi sesuatu yang ditinggalkan? Jawabannya: Jika kumpulan dari keduanya menduduki posisi puasa yang ditinggalkan, maka memberikan makanan hanyalah sebagian dari *fidyah*, bukan seluruhnya. Padahal, Allah menamainya dengan *fidyah*. Dengan demikian, penakwilan ini bertentangan dengan maksud ayat tersebut.[154]

4. Jika pokok yang membolehkan wanita hamil dan menyusui untuk berbuka, dan mewajibkan mereka untuk membayar *fidyah*, adalah firman Allah s.w.t., *"Dan orang-orang yang berat menjalankannya wajib membayar fidyah, yaitu memberi makan orang miskin,"* (QS. Al-Baqarah: 184) sedangkan orang-orang salaf yang perkataan mereka dijadikan sandaran telah mengatakan bahwa yang wajib adalah salah satu dari *fidyah* dan meng*qadhâ`* puasa, tanpa mengumpulkan keduanya, maka bagaimana bisa ayat ini dijadikan dalil wajibnya mengumpulkan keduanya atas wanita hamil atau menyusui?[155]

---

152 *Ibid.*

153 *Ibid.*

154 *Ibid.*

155 *Ibid* hlm. 221-222; dan al-Kasani, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'*, jilid II, hlm. 97.

Abu Abdullah al-Marwazi berkata, "Kami tidak mengetahui seseorang yang riwayat darinya sahih bahwa wajib atas wanita hamil dan menyusui untuk mengumpulkan antara *qadha`* dan memberi makan orang miskin, kecuali Mujahid. Pendapat ini diriwayatkan dari Atha` dan Ibnu Umar. Tapi riwayat dari keduanya tidak benar. Riwayat yang benar dari Ibnu Umar adalah memberi makan orang miskin saja."[156]

5. Dalam firman Allah s.w.t., *"Dan orang-orang yang berat menjalankannya wajib membayar fidyah, yaitu memberi makan orang miskin,"* (QS. Al-Baqarah: 184) terdapat penghapusan kata "berbuka". Arti sesungguhnya adalah: Dan orang-orang yang berat menjalankannya, jika mereka berbuka, wajib membayar *fidyah*, yaitu memberi makan orang miskin.[157] Jika Allah hanya menyebutkan kewajiban membayar *fidyah*, maka tidaklah benar mewajibkan sesuatu yang lain bersamanya. Sebab, itu berarti menambahkan sesuatu dalam *nash*. Dan menambahkan sesuatu pada *nash* tidak boleh dilakukan kecuali dengan *nash* yang sederajat dengannya. Wanita hamil dan menyusui tidak sama dengan orang tua yang tidak bisa berpuasa, karena dia memang tidak dapat diharapkan lagi untuk berpuasa. Dia tidak wajib meng*qadhâ`* puasa. Dan memberi makan orang miskin yang diwajibkan atasnya adalah *fidyah* baginya, karena hal itu menduduki posisi puasa yang ditinggalkannya. Adapun wanita hamil dan menyusui, mereka masih dapat diharapkan untuk meng*qadhâ`* puasa. Dengan demikian, mereka seperti orang sakit dan musafir.[158]

6. *Fidyah* disyariatkan sebagai pengganti puasa. Dan mengumpulkan antara pengganti dan pokok adalah tidak boleh. *Fidyah* adalah pengganti yang tidak dapat dijelaskan dengan logika.

---

[156] Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid X, hlm. 223; dan as-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, jilid III, hlm. 99.

[157] Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid VIII, hlm. 29.

[158] Al-Jashshash, *Ahkâm al-Qur'ân*, jilid I, hlm. 222.

Dia ditetapkan dengan *nash* bagi orang yang tidak mampu berpuasa. Oleh karena itu, dia tidak boleh diwajibkan atas orang yang masih mampu berpuasa.[159]

7. Ayat tersebut tidak mewajibkan atas orang sakit selain meng-*qadhâ'* puasa. Ini menunjukkan bahwa hanya itulah yang wajib atasnya. Sebab, menunda penjelasan pada saat dibutuhkan adalah tidak boleh.[160]

Bantahan terhadap argumentasi para penganut pendapat pertama bahwa hal itu telah diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Ibnu Umar, dan tidak ada yang menentang keduanya di antara para sahabat, adalah sebagai berikut:

Riwayat yang sahih dan tetap dari keduanya adalah berbuka dan membayar *fidyah*, tanpa meng*qadhâ'* puasa. Tidak seorang pun yang riwayat darinya sahih bahwa dia mengumpulkan keduanya kecuali Mujahid.[161] Dan wajibnya meng*qadhâ'* puasa telah diriwayatkan dari Ali ibn Abu Thalib.[162]

Kedua, *qiyas* kepada orang tua yang sudah renta. Wanita hamil dan menyusui berbuka demi orang lain, demi mengasihi anak dan menjaga kehidupannya. Jika orang tua wajib memberi makan orang miskin, sedangkan dia diberi *rukhsah* untuk berbuka demi dirinya sendiri, maka orang yang diberi *rukhsah* untuk berbuka demi orang lain lebih wajib untuk memberi makan orang miskin.[163]

Bantahan atas argumentasi ini:

a. Ini adalah *qiyas* yang disertai perbedaan. Orang tua yang sudah renta tidak bisa berpuasa, karena dia memang tidak dapat diharapkan lagi untuk berpuasa. Oleh karena itu, dia tidak wajib meng*qadhâ'* puasa. Dia menjadi lemah setelah puasa

---

159 As-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, jilid III, hlm. 99.
160 Al-Kasani, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'*, jilid II, hlm. 97.
161 Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid X, hlm. 223.
162 Al-Kasani, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'*, jilid II, hlm. 97.
163 Al-Khutabi, *Ma'âlim as-Sunan*, jilid II, hlm. 739.

diwajibkan atasnya. Sedangkan wanita hamil dan menyusui, mereka masih dapat diharapkan untuk meng*qadhâ'* puasa. Anak mereka juga tidak bisa disamakan dengan orang tua yang sudah renta. Sebab, puasa sama sekali tidak diwajibkan atas anak, tapi atas ibunya. Dan secara syar'i kewajiban itu tidak berpindah kepada pengganti selain puasa. Akan tetapi, diperbolehkan baginya untuk menunda puasa demi mengasihi anaknya.[164] Selain itu, *fidyah* tidak wajib dikeluarkan dengan harta anak. Seandainya *fidyah* wajib karena anak, niscaya dia wajib dikeluarkan dengan hartanya sebagaimana nafkahnya, dan niscaya *fidyah* akan berlipat dengan berlipatnya jumlah anak.[165]

b. *Fidyah* bagi orang tua yang sudah renta ditetapkan berdasarkan *nash* yang bertentangan dengan *qiyas*. Maka *qiyas* kepadanya tidak sah. Sebab, hukum pokok (*ashl*) bagi orang tua adalah puasa. Dia berpindah kepada *fidyah* karena ketidakmampuannya untuk berpuasa. Dan sesuatu yang disyariatkan dalam bentuk pengecualian dari hukum pokok, tidak boleh dijadikan sandaran qiyas.[166]

Para penganut pendapat kedua bersandar pada dalil berikut:

Kehamilan adalah penyakit dalam arti yang sesungguhnya. Oleh karena itu, wanita hamil boleh berbuka dan meng*qadhâ'* puasanya saja. Kandungan menempel dengan wanita hamil. Kekhawatiran terhadap kandungannya sama dengan kekhawatiran terhadap salah satu anggota tubuhnya. Sementara menyusui disamakan dengan hukum penyakit, dan bukan penyakit dalam

---

164 Ibnu Himam, *Syarh Fath al-Qadîr*, jilid II, hlm. 356; dan al-Jashshash, *Ahkâm al-Qur'ân*, jilid I, hlm. 222.

165 As-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, jilid III, hlm. 100.

166 Muhammad Aqlah, *Ahkâm ash-Shiyâm wa al-I'tikâf*, Amman: al-Maktab al-Islami, 1985, hlm. 85.

arti yang sesungguhnya. Dan wanita menyusui bisa menyusukan anaknya kepada wanita lain, berbeda dengan wanita hamil.[167]

Bantahan terhadap argumentasi ini:

a. Allah s.w.t. telah mewajibkan ibu untuk menyusui anaknya, yaitu dalam firman-Nya, *"Dan para ibu menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh."* (QS. Al-Baqarah: 233) Dengan demikian, menyusui anak dituntut dari ibu berdasarkan agama. Selain itu, wanita hamil dan menyusui sama-sama diperintahkan untuk menjaga anak. Dan itu tidak akan bisa dilakukan tanpa berbuka saat terjadi kekhawatiran. Dengan demikian, wanita menyusui diperintahkan untuk menjaga anaknya dengan berbuka. Dan perintah untuk berbuka tidak dapat disatukan dengan kafarat (*fidyah*) yang diwajibkan sebagai pengganti berbuka.[168]

b. Sabda Nabi s.a.w.,

إِنَّ اللهَ تَعَالَى وَضَعَ عَنْ الْمُسَافِرِ الصَّوْمَ وَشَطْرَ الصَّلاَةِ وَعَنْ الْحَامِلِ أَوْ الْمُرْضِعِ الصَّوْمَ

"Sesungguhnya Allah mengangkat puasa dan separuh shalat dari musafir, dan mengangkat puasa dari wanita hamil dan menyusui,"[169] *adalah dalil bahwa tidak ada perbedaan antara wanita hamil dan menyusui, jika mereka mengkhawatirkan diri mereka atau anak mereka. Sebab, Nabi s.a.w. tidak membedakan keduanya.*[170]

---

167 Ad-Dasuqi, *Hâsyiyah ad-Dasûqî*, jilid I, hlm. 536; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid III, hlm. 139.

168 Muhammad ibn Mahmud al-Babirti, *Syarh al-'Inâyah 'alâ al-Hidâyah*, jilid II, hlm. 355.

169 Takhrij hadis ini akan disebutkan saat menjelaskan dalil-dalil pendapat keenam.

170 Al-Jashshash, *Ahkâm al-Qur'ân*, jilid I, hlm. 221.

Para penganut pendapat ketiga bersandar pada qiraat Ibnu Abbas terhadap ayat, *"Dan orang-orang yang dibebani dengannya* (yuthawwaqûnahu) *wajib membayar fidyah, yaitu memberi makan orang miskin."* (QS. Al-Baqarah: 184)

Ibnu Abbas berkata, "Ayat ini tidak dinasakh. Yang dimaksud adalah laki-laki tua dan wanita tua. Mereka tidak mampu berpuasa, sehingga mereka memberi makan satu orang miskin sebagai ganti satu hari puasa."

Jadi, berdasarkan qiraat Ibnu Abbas tidak ada *nasakh*. Sebab, dia menetapkan *fidyah* atas orang menanggung beban puasa dengan berat dan tidak mampu melaksanakannya, sehingga dia berbuka dan membayar kafarat. Dan ketentuan ini baku.[171]

Makna qiraat Ibnu Abbas adalah: Mereka dibebani dengan puasa disertai dengan kesulitan yang menimpa mereka. Wanita hamil dan menyusui menanggung puasa disertai dengan kesulitan. Keduanya dicakup oleh ayat ini. Dan di dalam ayat ini tidak ada kewajiban selain memberi makan orang miskin.[172]

Terdapat beberapa riwayat dari Ibnu Umar dan Ibnu Abbas yang memerintahkan wanita hamil dan menyusui yang mengkhawatirkan anak mereka untuk berbuka dan memberi makan orang miskin, tanpa meng*qadhâ'* puasa. Saya telah menyebutkan sebagian di antaranya berdasarkan riwayat Daruquthni.

Bantahan terhadap argumentasi ini:

a. Qiraat Ibnu Abbas, *"yuthawwaqûnahu"*, adalah qiraat yang *syâdz* (menyendiri). Tidak seorang pun boleh membaca ayat tersebut dengan qiraat ini, meskipun dia diriwayatkan dan memiliki sanad. Dan qiraat yang *syâdz* tidak dapat dijadikan

---

171 Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid VIII, hlm. 29.

172 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid III, hlm. 140; dan al-Baghawi, *Syarh as-Sunnah*, jilid VI, hlm.316.

sebagai sandaran hukum, karena sumbernya tidak tetap.[173] Sementara qiraat seluruh kaum muslim adalah, *"wa 'alâ alladzîna yuthîqûnahu"*. Berdasarkan qiraat inilah mereka menulis mushaf-mushaf mereka. Dan ini adalah qiraat yang tidak boleh bagi seseorang dari kaum muslim untuk menentangnya, karena mereka semua telah menukilkan pembenarannya dari masa ke masa.[174]

b. Firman Allah s.w.t., *"Dan orang-orang yang berat menjalankannya,"* telah dinasakh berdasarkan pendapat mayoritas mufasir dan ulama. Setelah menyebutkan pendapat Ibnu Abbas tentang tidak dinasakhnya ayat ini, Ibnu Hajar berkata, "Ini adalah pendapat Ibnu Abbas. Dan yang menentangnya adalah mayoritas."[175]

c. Ibnu Abbas dan orang yang sepakat dengannya menyebutkan bahwa itu adalah hukum seluruh orang yang berat menjalankan puasa, dalam bentuk pemberian pilihan antara berpuasa dan membayar *fidyah*. Tidak diragukan bahwa hukum ini berlaku bagi laki-laki sehat yang berat menjalankan puasa. Oleh karena itu, hukum ini tidak mungkin mencakup wanita hamil dan menyusui, karena mereka berdua tidak diberi pilihan. Jika mereka merasa khawatir, maka mereka wajib berbuka tanpa pilihan. Dan jika mereka tidak merasa khawatir, maka mereka wajib berpuasa tanpa pilihan. Dan ayat ini tidak mungkin memuat kedua kelompok ini dengan hukum yang zahirnya mewajibkan *fidyah*, sementara maksudnya bagi kelompok pertama (orang tua yang sudah renta) adalah pemberian pilihan antara memberi makan orang miskin dan berpuasa, dan maksudnya bagi kelompok kedua (wanita hamil dan menyusui) adalah berpuasa dalam bentuk kewajiban tanpa

---

[173] Ibnul Arabi, *Ahkâm al-Qur'ân*, tahkik Muhammad al-Bajawi, Beirut: Dar al-Jail, 1987, jilid I, hlm. 79; dan Ibnu Hazm, *al-Muhallâ*, jilid IV, hlm. 414.

[174] Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, jilid II, hlm. 132.

[175] Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid VIII, hlm. 29.

pilihan atau membayar *fidyah* tanpa pilihan. Dengan demikian, jelaslah bahwa ayat ini tidak mencakup wanita hamil dan menyusui.

Hal ini ditunjukkan juga oleh ayat, *"Dan berpuasa lebih baik bagi kalian."* (QS. Al-Baqarah: 184) Ini bukanlah hukum bagi wanita hamil dan menyusui, jika mereka berdua mengkhawatirkan anak mereka. Sebab, ketika itu puasa tidaklah lebih baik bagi mereka, tapi terlarang bagi mereka.

Dan hal ini ditunjukkan juga oleh apa yang disebutkan dalam hadis Anas ibn Malik al-Ka'bi tentang penyamaan yang dilakukan oleh Nabi s.a.w. antara orang sakit dan musafir, serta antara wanita hamil dan menyusui, dalam hukum berpuasa.[176]

Para penganut pendapat keempat bersandar pada dalil-dalil berikut:

Fukaha tidak sepakat untuk mewajibkan *qadha'* atau memberi makan orang miskin. Oleh karena itu, tidak ada sesuatu pun dari keduanya yang wajib. Sebab, tidak ada *nash* atau *ijma'* yang menunjukkan pewajibannya.[177]

Bantahan terhadap argumentasi ini:

Sekadar perbedaan pendapat tidaklah menggugurkan dalil. Akan tetapi, yang diambil adalah pendapat pemilik dalil yang terkuat. Seandainya setiap perbedaan antara fukaha mengharuskan digugurkannya hukum yang disandarkan kepada dalil, maka tidak ada hukum syariat yang tersisa kecuali sedikit.

Dalil para penganut pendapat kelima:

Barangkali pendapat ini didasarkan pada bahwa masing-masing dari memberi makan orang miskin dan meng*qadhâ'* puasa adalah pengganti dari berbuka pada bulan Ramadhan. Masing-masing dari keduanya sah untuk menjadi pengganti dari berbuka.

---

[176] Al-Jashshash, *Aḥkâm al-Qur'ân*, jilid I, hlm. 222-223.
[177] Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ*, jilid IV, hlm. 410.

Oleh karena itu, wanita hamil dan menyusui diberi pilihan antara keduanya.

Para penganut pendapat keenam bersandar pada dalil-dalil berikut:

Pertama, hadis Anas ibn Malik al-Ka'bi bahwa Rasulullah s.a.w. bersabda,

إِنَّ اللهَ تَعَالَى وَضَعَ عَنْ الْمُسَافِرِ الصَّوْمَ وَشَطْرَ الصَّلاَةِ وَعَنْ الْحَامِلِ أَوْ الْمُرْضِعِ الصَّوْمَ أَوْ الصِّيَامَ

"Sesungguhnya Allah mengangkat puasa dan separuh shalat dari musafir, dan mengangkat puasa dari wanita hamil dan menyusui."[178]

Tentang hadis ini Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadis hasan. Dan pengamalan hadis ini, menurut ahli ilmu, jika wanita hamil dan menyusui mengkhawatirkan anak mereka, maka mereka harus berbuka dan meng*qadhâ`* puasa."[179]

Zahir hadis ini menetapkan agar mereka berdua berbuka dan meng*qadhâ'* puasa. Khususnya karena puasa diangkat dari mereka berdua sebagaimana diangkat dari musafir, untuk digantikan pada hari yang lain. Sementara zahir al-Qur'an menetapkan agar orang yang berat menjalankan puasa memberi makan orang miskin dan tidak berpuasa.[180]

Makna hadis di atas adalah bahwa puasa diangkat dari wanita hamil dan menyusui selama mereka berdua tidak mampu me-

---

[178] Ahmad, *Musnad Ahmad*, jilid IV, hlm. 374; Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzî*, jilid III, hlm. 94; dan Nasa'i, *Sunan an-Nasâ'î*, jilid IV, hlm. 190.

[179] Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzî*, jilid III, hlm. 95.

[180] Ibnul Arabi, *'Âridhah al-Ahwadzî bi Syarh Shahîh at-Tirmidzî*, Suriyah, Dar al-Ilm li al-Jami', jilid III, hlm. 238.

lakukannya sampai mereka mampu dan mengadanya, sebagaimana diangkat dari musafir dalam perjalanannya sampai dia menetap dan mengadanya. Maknanya bukanlah bahwa mereka berdua diperintahkan untuk membayar *fidyah* dan berbuka, tanpa wajib meng*qadhâ'* puasa. Seandainya di dalam hadis ini terdapat petunjuk bahwa yang dimaksud oleh Nabi s.a.w. adalah bahwa Allah s.w.t. mengangkat puasa dari mereka dengan firman-Nya, *"Dan orang-orang yang berat menjalankannya wajib membayar fidyah, yaitu memberi makan orang miskin,"* niscaya *qadha'* tidak wajib atas musafir jika dia berbuka dalam perjalanannya, dan dengan berbuka dia tidak wajib kecuali membayar *fidyah*. Sebab, Nabi s.a.w. telah menyamakan antara hukum musafir dan hukum wanita hamil dan menyusui. Jika pendapat ini ada yang menganutnya, maka ini adalah pendapat yang bertentangan dengan zahir Kitab Allah dan *ijma'* seluruh kaum muslimin.[181]

Bantahan terhadap argumentasi dengan hadis ini:

Orang yang berargumentasi dengan hadis ini tidak memiliki alasan. Sebab, hadis ini tidak berbicara tentang *fidyah*. *Fidyah* bergantung pada dalil sebagaimana *qadha'*.[182] Sementara kalian membolehkan *qadha'*, padahal hadis ini tidak menyebutkannya.

Jawaban atas bantahan ini:

Hadis ini memang tidak berbicara tentang *fidyah* dan *qadha'*. Akan tetapi, tatkala Rasulullah s.a.w. menyebutkan puasa dan pengangkatannya dari musafir serta wanita hamil dan menyusui, maka berarti beliau menyamakan antara keduanya. Diketahui bahwa musafir meng*qadhâ'* puasa. Maka wajib atas wanita hamil dan menyusui untuk meng*qadha'*nya.

Kedua, wanita hamil dan menyusui berbuka dengan suatu uzur. Uzur tersebut tidak terdapat pada diri orang yang berpuasa,

---

181 Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, jilid II, hlm. 140; dan al-Jashshash, *Ahkâm al-Qur`ân*, jilid I, hlm. 221.

182 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid III, hlm. 140.

tapi demi orang lain, yaitu anak. Dan dia tidak diperhitungkan.[183] Dalil uzur tersebut adalah firman Allah s.w.t., *"Barangsiapa di antara kalian sakit atau dalam perjalanan (lalu dia berbuka), maka (dia wajib berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain."* Wanita hamil dan menyusui di*qiyas*kan kepada orang sakit. Yang dimaksud di sini bukanlah penyakit itu sendiri. Sebab, orang sakit yang puasa tidak membahayakannya tidak boleh berbuka. Dengan demikian, penyebutan penyakit di sini adalah kiasan dari sesuatu yang bersamanya puasa bisa membahayakan. Sesuatu tersebut ada di sini, sehingga mereka berdua masuk ke dalam cakupan *rukhsah* untuk berbuka.[184]

Seandainya *fidyah* wajib, maka dia diwajibkan untuk menggantikan sesuatu yang terlewatkan. Dan makna dari penggantian ini tercapai dengan *qadha'*. Oleh karena itu, *fidyah* tidak wajib atas orang sakit dan musafir.[185]

Bantahan terhadap argumentasi ini:

Qiyas kepada orang sakit adalah tidak benar, karena kondisinya lebih ringan daripada wanita hamil dan menyusui. Orang sakit berbuka dengan sebab dirinya sendiri.[186] Sementara wanita hamil dan menyusui berbuka dengan sebab yang menempel dengan keduanya, sehingga lebih menyerupai jimak.[187]

Jawaban atas bantahan ini:

Qiyas kepada jimak adalah *qiyas* yang disertai perbedaan. Sebab, wanita hamil dan menyusui tidaklah berbuat dosa dengan berbuka.[188] Sementara orang yang berjimak pada siang hari di bulan Ramadhan telah melanggar batas dan berbuat dosa.

---

183 Al-Babirti, *Syarh al-'Inâyah 'alâ al-Hidâyah*, jilid II, hlm. 355.
184 Al-Kasani, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'*, jilid II, hlm. 97.
185 *Ibid.*
186 Abdul Karim Zaidan, *al-Mufashshal fî Ahkâm al-Mar'ah wa al-Bait al-Muslim*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, cet. I, 1993, jilid II, hlm. 40.
187 Al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid III, hlm. 438.
188 As-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, jilid III, hlm. 99.

Oleh karena itu, dia pantas mendapatkan hukuman yang dapat menghapuskan dosanya. Berbeda dengan wanita hamil dan menyusui yang berbuka demi menjaga anak. Sebab, mereka berdua diwajibkan untuk melakukan itu, dan anak mereka tidak terpisah dari mereka.

Ketiga, bagaimana bisa wanita hamil dan menyusui diwajibkan membayar kafarat, padahal mereka telah dibolehkan untuk berbuka, sementara orang yang tidak dibolehkan untuk berbuka lalu dia makan dan minum dengan sengaja pada siang hari di bulan Ramadhan tidak diwajibkan membayar kafarat?[189] Wanita hamil dan menyusui lebih berhak untuk tidak diwajibkan atas mereka *fidyah,* karena mereka berbuka dengan uzur tertentu.[190]

Bantahan terhadap argumentasi ini:

Kafarat tidaklah diukur dengan banyaknya dosa dan maksiat, tapi dia adalah hikmah yang hanya Allah s.w.t. semata yang mengetahuinya. Tidakkah kamu melihat bahwa murtad pada bulan Ramadhan lebih besar dari bersetubuh? Tapi tidak ada kafarat di dalamnya. Makna dari keduanya juga ada dalam apa yang kita sebutkan.[191]

Jawaban atas bantahan ini:

Fidyah diwajibkan sebagai pengganti atau sebagai hukuman. Dalam hal ini, *fidyah* hanya mungkin sebagai pengganti berbuka yang mereka lakukan. Dan pengganti tersebut sudah ada, yaitu *qadha'*. Dengan demikian, *fidyah* tidak lagi diperlukan. Sedangkan murtad dan sejenisnya, Peletak syariat yang Maha Bijaksana menetapkan kafarat bagi dosa-dosa yang bisa ditebus dengan kafarat. Misalnya adalah jimak dan sejenisnya. Dan Dia tidak menetapkan kafarat bagi dosa-dosa lainnya kecuali taubat yang tulus, karena dosa-dosa tersebut tidak dapat diperbaiki kecuali

---

189 Al-Mawardi, *al-Ḥâwî*, jilid III, hlm. 438.
190 Muhammad Aqlah, *Aḥkâm ash-Shiyâm wa al-I'tikâf*, hlm. 85.
191 Al-Mawardi, *al-Ḥâwî*, jilid III, hlm. 438.

dengannya. Murtad tidak dapat diperbaiki kecuali dengan taubat yang tulus dengan masuk ke dalam Islam dan beristikamah di dalamnya. Sebab, orang yang murtad telah keluar dari Islam secara total. Dengan demikian, dia tidak diminta kecuali untuk kembali kepadanya.

Pendapat yang Kuat

Setelah memaparkan pendapat-pendapat fukaha dan dalil-dalil mereka, jelaslah bagi saya bahwa yang kuat adalah wajibnya *qadha'* saja atas wanita hamil dan menyusui, tanpa membayar *fidyah*, berdasarkan kuatnya dalil-dalil para penganut pendapat ini dan lemahnya dalil-dalil para penganut pendapat-pendapat yang lain. Ini dalam kondisi wanita hamil dan menyusui mampu mengada. Jika mereka tidak mampu mengada, maka hukum dipindahkan kepada pengganti, yaitu membayar *fidyah* dengan memberi makan satu orang miskin sebagai ganti satu hari puasa. Perlu diperhatikan bahwa wanita hamil dan menyusui tidak boleh berbuka kecuali jika mereka tidak mampu berpuasa kecuali disertai dengan beban yang berat dan kesulitan yang membahayakan. Dan barangsiapa mampu berpuasa tanpa kesulitan yang membahayakannya, maka puasa wajib atasnya.[192]

Dalam sebuah studi kedokteran yang berjudul "Beberapa Perubahan Kimiawi yang Terjadi Karena Berpuasa Pada Wanita Hamil dan Menyusui", yang dipersembahkan oleh tiga orang spesialis dalam "Konferensi Mukjizat Kedokteran dalam al-Qur`an al-Karim" yang diadakan di Kairo pada bulan Muharam 1406 H, disebutkan:

Studi ini dilakukan dengan mempertimbangkan pertanyaan yang selalu disampaikan pada bulan Ramadhan oleh ibu-ibu tentang pengaruh puasa terhadap wanita hamil dan menyusui. Telah didapatkan bahwa prosentase gula dalam darah tidak

[192] Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid X, hlm. 217.

terpengaruh secara signifikan pada wanita hamil dan menyusui, jika dibandingkan dengan wanita biasa. Didapatkan juga bahwa prosentase lemak naik pada wanita hamil, tapi pada batas yang wajar.

Dari studi ini ditetapkan bahwa tidak ada bahaya bagi wanita hamil atau menyusui untuk berpuasa pada bulan Ramadhan."[193] []

[193] Muhammad Aqlah, *ash-Shiyâm Muḥdatsâtuhâ wa Ḥawâditsuhâ*, hlm. 210-211.

Pembahasan Keempat

Haji Wanita Hamil

Permasalahan Pertama: Menunda Haji karena Kehamilan

Pengantar: Apakah Haji Wajib Dilaksanakan dengan Segera atau Boleh Ditunda?

Makna penyegeraan adalah: Barangsiapa memenuhi syarat-syarat wajib haji, maka dia wajib melaksanakan haji pada tahun yang di dalamnya dia mampu, dan dia tidak boleh menundanya sampai tahun berikutnya, selama dia masih mampu dan dia tidak memiliki uzur yang menghalanginya untuk berhaji. Jika dia menunda haji pada tahun tersebut, maka dia berdosa.[194]

Makna penundaan adalah: Barangsiapa wajib atasnya haji, maka dia boleh menundanya dari satu tahun ke tahun yang lain, dengan syarat dia harus menunaikan kewajiban tersebut sebelum mati. Dia boleh menundanya meskipun tanpa uzur.[195]

---

[194] Muhammad Aqlah, *Ahkâm al-Hajj wa al-'Umrah*, Yordania: Maktabah ar-Risalah al-Haditsah, cet. I, 1981, hlm. 16-17.

[195] *Ibid*.

Pendapat-pendapat Fukaha

Para ulama berselisih pendapat tentang kewajiban berhaji, apakah harus dilaksanakan dengan segera atau boleh ditunda, ke dalam dua pendapat:

Pendapat pertama: Haji adalah kewajiban yang pelaksanaannya boleh ditunda. Ini adalah pendapat asy-Syafi'i. Pendapat ini diutarakan oleh al-Auza'i, ats-Tsauri, dan Muhammad ibn Hasan.[196] Dan ini adalah pendapat yang kuat bagi para ulama mazhab Maliki yang datang belakangan, dan merupakan kesimpulan mazhab mereka.[197] Al-Mawardi menukilkan pendapat ini dari Ibnu Abbas, Anas, Jabir, Atha', dan Thawus.[198] Jika dia khawatir akan mati, sedang telah wajib atasnya berhaji sendiri, maka dia tidak boleh menundanya, menurut pendapat para ulama mazhab Maliki. Dan ini adalah yang paling benar menurut pendapat para ulama mazhab Syafi'i.[199]

Pendapat kedua: Haji adalah kewajiban yang harus dilaksanakan dengan segera. Ini adalah pendapat para ulama mazhab Hanafi,[200] Hanbali,[201] dan Zhahiriah.[202] Dan ini adalah pendapat sebagian ulama mazhab Maliki di Baghdad yang datang belakangan,[203] dan al-Muzani dari mazhab Syafi'i.[204]

---

196 Qalyubi dan Umairah, *Hâsyiyah Qalyûbî wa 'Umairah*, jilid II, hlm. 84; ar-Rafi'i, *Fath al-Azîz*, jilid VII, hlm. 14; dan an-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid VII, hlm. 103.

197 Ath-Thabari, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qir`ân*, jilid IV, hlm. 144; al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid II, hlm. 282; dan Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid I, hlm. 374.

198 An-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid VII, hlm. 103.

199 Al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid II, hlm. 282; dan an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid II, hlm. 307.

200 Ibnu Himam, *Syarh Fath al-Qadîr*, jilid II, hlm. 411; dan Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid II, hlm. 139.

201 Al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid II, hlm. 399; Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid III, hlm. 218.

202 Ibnu Hazm, *al-Muhallâ*, jilid V, hlm. 27; al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid II, hlm. 282.

203 Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, jilid IV, hlm. 144; dan Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid I, hlm. 374.

204 Al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid IV, hlm. 24.

Dalil-dalil dan Diskusi

Para penganut pendapat pertama bersandar pada dalil-dalil berikut:

Pertama, firman Allah s.w.t., *"Dan serulah manusia untuk mengerjakan haji, niscaya mereka akan datang kepadamu dengan berjalan kaki."* (QS. Al-Hajj: 27) Surah Al-Hajj adalah surah makiyah. Dan firman Allah s.w.t.,

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴿٩٧﴾

"Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah." (QS. Ali 'Imran: 97)

Surah ini turun pada tahun perang Uhud di Madinah, yaitu tahun 3 hijriah. Sementara Rasulullah s.a.w. tidak berhaji sampai tahun 10.[205] Rasulullah s.a.w. menaklukkan Mekah pada bulan Ramadhan tahun 8 hijriah, dan meninggalkannya pada bulan Syawal tahun tersebut. Beliau mengangkat Itab ibn Asid untuk memimpin kaum muslimin melaksanakan ibadah haji dengan perintah beliau pada tahun 8. Lalu beliau mengirim Abu Bakar r.a. untuk memimpin kaum muslimin melaksanakan ibadah haji pada tahun 9. Pada saat itu, Rasulullah s.a.w., istri-istrinya, dan para sahabatnya secara umum mampu melaksanakan ibadah haji dan tidak disibukkan dengan peperangan atau lainnya.[206]

Kedua, hadis Ka'ab ibn Ajarah. Rasulullah s.a.w. berkata kepadanya, "Barangkali kutu kepalamu mengganggumu?" Dia berkata, "Benar, wahai Rasulullah." Rasulullah s.a.w. berkata, "Cukurlah kepalamu, dan berpuasalah selama tiga hari, atau

---

[205] Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, jilid IV, hlm. 144.
[206] An-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid VII, hlm. 103-104.

berilah makan enam orang miskin, atau berkurbanlah dengan seekor kambing."[207]

Berdasarkan hadis ini diketahui bahwa firman Allah s.w.t., *"Sempurnakanlah haji dan umrah karena Allah,"* turun pada tahun 6 hijriah. Ayat ini menunjukkan kewajiban berhaji, dan kaum muslimin ber*ijma'* bahwa perjanjian Hudaibiah terjadi pada tahun 6 hijriah. Akan tetapi, Nabi s.a.w. tidak berhaji sampai tahun 10 hijriah.[208]

Bantahan terhadap kedua dalil ini:

Firman Allah s.w.t., *"Dan serulah manusia untuk mengerja-kan haji, niscaya mereka akan datang kepadamu dengan berjalan kaki dan mengendarai unta yang kurus. Mereka datang dari segenap penjuru yang jauh,"* (QS. Al-Hajj: 27) dan ayat-ayat lainnya yang turun setelah itu di Madinah sebelum tahun 9 atau 10 hijriah, tidaklah berisi kewajiban berhaji, tapi berisi perintah untuk menyempurnakan haji dan menyempurnakan umrah setelah memulai pelaksanaannya. Dan itu tidak menetapkan kewajiban memulai.[209]

Nabi s.a.w. berumrah pada tahun Hudaibiah sebelum diturunkannya firman Allah s.w.t., *"Sempurnakanlah haji dan umrah karena Allah."* Ketika itu, baik haji maupun umrah belum diwajibkan atasnya. Kemudian ketika kaum musyrikin menghalanginya untuk berhaji, Allah menurunkan ayat ini.[210]

Selain itu, penyebutan haji sebelum tahun 9 atau 10 hijriah tidak menunjukkan kewajiban haji atas kaum muslimin. Haji tidaklah dituntut dari mereka dengan sekadar diturunkannya ayat-ayat haji di Mekah, atau sebelum penaklukan Mekah. Sebab, ketika itu Mekah belum ditaklukkan, atau belum disucikan dari syirik

---

[207] Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, jilid II, hlm. 644.
[208] An-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid VII, hlm. 103-104.
[209] Ibnul Qayyim, *Zâd al-Ma'âd*, jilid II, hlm. 101; dan Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, jilid XXVI, hlm. 7.
[210] *Ibid*, jilid XXVI, hlm. 7-8.

dan bekas-bekasnya. Dan Rasulullah s.a.w. belum berkehendak untuk melaksanakan haji pada tahun 9 hijriah, karena ahli syirik ketika itu berhaji dan bertawaf di sekitar Baitulharam dengan telanjang. Kemudian ketika turun ayat-ayat surah at-Taubah yang memerintahkan agar kaum musyrikin tidak mendekati Baitulharam setelah tahun 9, dan Abu Bakar mengumumkannya kepada manusia, maka haji pada tahun 10 hijriah menjadi cocok bagi Rasulullah. Dengan demikian, keengganan Rasulullah untuk berhaji bukanlah karena pelaksanaannya boleh ditunda, tapi karena hal-hal lain yang menghalangi. Di antaranya adalah belum sempurnanya pensyariatan haji, serta belum sempurnanya Islam dan kaum muslimin.

Ketiga, ijma' ulama untuk tidak memfasikkan orang yang mampu berhaji jika dia menundanya setahun, dua tahun, dan seterusnya. Jika dia berhaji beberapa tahun setelah waktu kemampuannya, maka dia telah melaksanakan haji yang diwajibkan atasnya pada waktunya, dan tidak dikatakan kepadanya, "Kamu meng*qadhâ`* apa yang telah diwajibkan atasmu." Oleh karena itu, waktu haji adalah *muwassa'* (diperluas), dan dia adalah kewajiban yang boleh ditunda pelaksanaannya, tidak harus dilaksanakan dengan segera.[211]

Bantahan terhadap argumentasi ini:

Tidak semua dosa yang dilakukan oleh mukalaf adalah kefasikan, meskipun terdapat banyak khabar dan atsar yang melarang penundaan haji setelah mampu.

Para penganut pendapat kedua bersandar pada dalil-dalil berikut:

Pertama, kewajiban haji turun belakangan pada tahun 9 atau 10 hijriah. Sebab, awal surah Ali 'Imran turun pada tahun delegasi (*'âm al-wufûd*). Pada tahun itu, datanglah delegasi Najran kepada

[211] Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur`ân*, jilid IV, hlm. 144; dan an-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid VII, hlm. 108.

Rasulullah s.a.w., dan beliau membuat perjanjian damai dengan mereka dengan syarat mereka membayar jizyah. Sementara jizyah diturunkan pada perang Tabuk, tahun 9. Pada tahun itulah awal surah Ali 'Imran turun, dan Nabi s.a.w. menentang ahli kitab. Jadi, turunnya ayat-ayat ini dan pengumumannya terjadi pada tahun 9. Dan Nabi s.a.w. mengutus Abu Bakar ash-Shiddiq untuk mengumumkannya di Mekah pada musim haji.[212]

Kedua, hadis Ali r.a., dia berkata: Rasulullah s.a.w. bersabda,

مَنْ مَلَكَ زَادًا وَرَاحِلَةً تُبَلِّغُهُ إِلَى بَيْتِ اللهِ وَلَمْ يَحُجَّ فَلاَ عَلَيْهِ أَنْ يَمُوتَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا

"Barangsiapa memiliki bekal dan kendaraan yang dapat menyampaikannya ke Baitullah, tapi dia tidak berhaji, maka hendaklah dia mati sebagai orang Yahudi atau Nasrani. Yang demikian itu karena Allah berfirman dalam kitab-Nya, *'Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah.'"*[213]

Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadis garib (aneh). Kami tidak mengetahuinya kecuali dari jalan ini. Dan sanadnya banyak menuai kritikan. Hilal ibn Abdullah, salah seorang anggota sanadnya, tidak dikenal. Dan Harits, salah seorang anggota sanadnya, daif (lemah) dalam meriwayatkan hadis."[214]

Yang serupa dengannya diriwayatkan dengan sanad yang marfuk oleh Said ibn Manshur dalam *Sunan*-nya, Ahmad, Abu Ya'la, dan Baihaqi.[215]

---

212 Ibnul Qayyim, *Zâd al-Ma'âd*, jilid II, hlm. 101 dan 201; dan Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, jilid XXVI, hlm. 7.

213 Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzî*, jilid III, hlm. 176.

214 *Ibid*, hlm. 177.

215 Asy-Syaukani, *Nail al-Authâr*, jilid IV, hlm. 317.

Bantahan terhadap argumentasi ini:

Ibnul Jauzi menilai hadis ini sebagai hadis palsu. Sementara al-Uqaili dan Daruquthni menganggap bahwa tidak satu hadis pun dalam bab ini yang sahih,[216] hal mana terdapat beberapa riwayat yang serupa dengan hadis ini.

Jawaban atas bantahan ini:

Hadis ini memiliki beberapa jalan. Hadis ini telah diriwayatkan dari Ali dengan sanad yang *mauqûf* (berhenti pada sahabat), dan tidak diriwayatkan dengan sanad yang marfuk (sampai kepada Nabi) melalui jalan yang lebih baik dari jalan ini.

Al-Mundziri berkata, "Jalan Abu Amamah, meskipun memiliki beberapa catatan, lebih bagus dari jalan ini."[217]

Ibnu Hajar berkata, "Hadis ini memiliki beberapa jalan yang sahih dan *mauqûf* pada Umar ibn Khaththab. Said ibn Manshur dan Baihaqi meriwayatkannya dengan redaksi,

لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَبْعَثَ رِجَالاً إِلَى هَذِهِ الْأَمْصَارِ، فَيَنْظُرُوا كُلَّ مَنْ كَانَ لَهُ جِدَّةً وَلَمْ يَحُجَّ، فَيَضْرِبُوا عَلَيْهِ الْجِزْيَةَ، مَا هُمْ بِمُسْلِمِيْنَ، مَا هُمْ بِمُسْلِمِيْنَ

'Sungguh aku telah berkehendak untuk mengirim beberapa orang laki-laki ke negeri-negeri ini untuk memeriksa setiap orang yang memiliki kekayaan dan tidak berhaji, lalu menetapkan jizyah atas-nya. Mereka bukanlah orang-orang muslim. Mereka bukanlah orang-orang muslim.'"[218]

---

216 *Ibid*, 318; dan Ibnu Hajar, *Talkhîsh al-Habîr*, jilid VII, hlm. 26.
217 *Ibid*, jilid VII, hlm. 26-27.
218 *Ibid*, jilid VII, hlm. 28.

Jika riwayat yang *mauqûf* ini digabungkan dengan riwayat yang *mursal* milik Ibnu Sabith, *"Barangsiapa memiliki kekayaan, lalu dia mati sebelum berhaji, maka jika dia mau hendaklah dia mati sebagai orang Yahudi, dan jika dia mau sebagai orang Nasrani,"* maka diketahui bahwa hadis ini memiliki sumber. Dia berlaku bagi orang yang membolehkan meninggalkan haji. Dan jelaslah kesalahan orang yang mengklaim bahwa hadis ini palsu.[219]

Adapun perkataan al-Uqaili dan Daruquthni bahwa tidak satu hadis pun dalam bab ini yang sahih, hal itu tidak merusak argumentasi ini. Sebab, menafikan yang sahih tidak berarti menafikan yang hasan.[220]

Ketiga, hadis Ibnu Abbas dari Nabi s.a.w., beliau bersabda, *"Bergegaslah untuk melaksanakan haji yaitu yang wajib karena salah seorang di antara kalian tidak tahu apa yang akan menimpanya."*[221]

Keempat, hadis Ibnu Abbas dari Fadhal, atau salah satunya dari yang lain, dia berkata: Rasulullah s.a.w. bersabda, *"Barangsiapa ingin berhaji, maka hendaklah dia bergegas. Sebab, bisa jadi seseorang akan sakit, atau barang akan hilang, atau hajat akan menimpa."*[222]

Titik argumentasi dari kedua hadis ini adalah perintah Nabi s.a.w. untuk segera menunaikan kewajiban haji, agar kematian tidak terlebih dahulu menjemput seseorang, sehingga dia berdosa, karena dia mampu dan tidak berhaji. Dan kematian pada tahun yang di dalamnya seseorang mampu berhaji atau setelahnya tidaklah jarang.[223]

---

219 *Ibid.*

220 Asy-Syaukani, *Nail al-Authâr*, jilid VII, hlm. 318.

221 Ahmad, *Musnad Ahmad*, jilid I, hlm. 672. Baihaqi meriwayatkan yang serupa dengannya dalam *as-Sunan al-Kubrâ*, jilid IV, hlm. 555. Saya tidak tidak mendapatkan orang yang menilai hadis ini.

222 Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Mâjah*, jilid II, hlm. 962; Ahmad, *Musnad Ahmad*, jilid I, hlm. 458; dan Baihaqi, *as-Sunan al-Kubrâ*, jilid IV, hlm. 555-556. Salah seorang rawi hadis ini diperselisihkan, yaitu Mahran. Dia tidak dikenal. Abu Zar'ah berkata, "Aku tidak mendapatkannya kecuali dalam hadis ini." Tentangnya al-Albani berkata, "Hasan." (Al-Albani, *Shahîh Ibnu Mâjah*, Beirut: al-Maktab al-Islami, cet. I, jilid II, hlm. 147).

223 Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid II, hlm. 139.

Kelima, hadis Hajjaj ibn Amru, dia berkata: Rasulullah s.a.w. bersabda, *"Barangsiapa dibelokkan atau berhenti, maka dia telah bertahalul (keluar dari ihram). Dan wajib atasnya haji yang lain."*[224]

Diriwayatkan dari Ibnu Umar bahwa dia berkata, "Tidak-kah cukup bagi kalian sunah Rasulullah s.a.w.? Jika salah seorang di antara kalian terhalangi (dalam perjalanan) dari haji, maka hendaklah dia tawaf di Kabah, Shafa, dan Marwah. Lalu hendaklah dia bertahalul dari segala sesuatu, sampai dia berhaji pada tahun depan. Hendaklah dia menyembelih binatang kurban, atau berpuasa jika tidak memiliki binatang kurban."[225]

Diriwayatkan dari Umar bahwa dia memerintahkan orang yang tertinggal haji agar bertalbiah untuk melaksanakan umrah. Dan dia wajib berhaji pada tahun depan.[226]

Titik argumentasi dari hadis dan atsar-atsar ini: Seandainya kewajiban haji boleh ditunda pelaksanaannya, niscaya tidak ditentukan tahun depan.[227]

Pendapat yang Kuat

Kewajiban haji harus dilaksanakan dengan segera jika ada kemampuan. Yang demikian ini berdasarkan kuatnya dalil-dalil mereka yang berpendapat bahwa haji adalah kewajiban yang harus dilaksanakan dengan segera dan lemahnya dalil-dalil mereka yang berpendapat bahwa haji adalah kewajiban yang pelaksanaannya boleh ditunda.

Dalil-dalil mereka berputar di sekitar sejarah disyariatkannya kewajiban haji, bahwa hal itu terjadi pada tahun 6 hijriah, dan bahwa Rasulullah s.a.w. mengangkat Itab ibn Asid dan Abu

---

224 Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzî*, jilid III, hlm. 277. Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadis hasan sahih."

225 Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, jilid II, hlm. 642.

226 Al-Baghawi, *Syarh as-Sunnah*, jilid VII, hlm. 291-292. Tentangnya Ibnu Hajar berkata, "Munqathi' (sanadnya terputus)."

227 Asy-Syaukani, *Nail al-Authâr*, jilid IV, hlm. 318.

Bakar sebagai amirulhaj pada tahun 8 dan 9 hijriah, sementara beliau sendiri tidak berhaji, padahal beliau tidak sibuk. Penulis telah menjelaskan bahwa keengganan Rasulullah s.a.w. untuk berhaji adalah karena hal-hal yang menghalangi, yang ditetapkan oleh hikmah pensyariatan. Tidaklah layak bagi Rasulullah untuk menunda penunaian kewajiban yang ditetapkan atasnya, sedang beliau tidak dalam keadaan sibuk. Sebab, yang pokok adalah berlomba-lomba untuk menunaikan ketaatan dan ibadah.

Seolah-olah, bisa saja Rasulullah berhaji dari tahun pertama diwajibkannya haji, dan beliau menjelaskan dengan perkataannya bahwa berhaji tidak harus dilaksanakan dengan segera. Akan tetapi, sebenarnya penundaan yang beliau lakukan tidak lain adalah karena beberapa halangan. Ketika halangan tersebut hilang, maka beliau bersegera melaksanakan haji.

Selain itu, para ulama mazhab Syafi'i menetapkan bahwa orang yang kemampuannya berkelanjutan dan dapat menunaikan haji, tapi dia tidak berhaji sampai mati, maka dia mati sebagai orang yang berbuat maksiat. Ini menurut pendapat yang benar dalam mazhab mereka. Mereka membatasi waktu maksiatnya sejak tahun terakhir dari kemampuannya, karena dia boleh menunda haji sampai tahun tersebut.[228] Tapi apakah seseorang tahu kapan tahun kematiannya, sehingga dia dapat menunaikan haji sebelumnya? Dan maksiat tidaklah lebih utama pada satu tahun daripada tahun yang lain. *Wallahua'lam*.

Menunda Haji karena Kehamilan

Setelah menjelaskan pendapat yang lebih kuat bahwa haji wajib dilaksanakan dengan segera jika ada kemampuan, apakah haji wajib dilaksanakan dengan segera oleh wanita hamil?

Permasalahan ini membutuhkan penjelasan tentang syarat-syarat kemampuan, kaedahnya, dan penghalangnya, sehingga

[228] An-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid II, hlm. 307-308.

menjadi jelas apakah wanita hamil termasuk orang yang memenuhi syarat-syarat haji, sehingga dia wajib menunaikan haji dengan segera, atau tidak.

Definisi kemampuan: yaitu kemampuan untuk sampai ke Mekah.[229]

Jenis-jenisnya menurut fukaha berbeda-beda. Menurut para ulama mazhab Hanafi, kemampuan terdiri dari tiga jenis: fisik, harta, dan keamanan. Ini tidak diperselisihkan.[230] Menurut para imam tiga mazhab lainnya, sama seperti itu. Dan sebagian dari mereka menambahkan jenis-jenis yang lain.[231]

Kemampuan fisik: Yaitu kesehatan badan. Haji tidak wajib atas orang sakit, orang yang menderita penyakit kronis, orang yang lumpuh, orang yang buta, dan orang tua renta yang tidak dapat bertahan di atas kendaraan dengan sendiri.[232]

Al-Baji dari mazhab Maliki beranggapan bahwa orang sakit bukanlah orang yang mampu, meskipun dia memiliki perbekalan dan kendaraan. Oleh karena itu, al-Khats'amiah mengatakan bahwa ayahnya tidak mampu bertahan di atas kendaraan. Dia menjadikan usia muda, kekuatan, dan kemampuan untuk bertahan di atas kendaraan sebagai bagian dari kemampuan. Dan Nabi s.a.w. tidak menyalahkannya. Dengan demikian, menjadi jelas bahwa kemampuan memiliki makna selain bekal dan kendaraan, yaitu kesehatan, kekuatan, dan usia, yang dengannya seseorang dapat bertahan di atas kendaraan.[233]

---

229 Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, jilid III, hlm. 25.

230 Ibnu Abidin, *Hâsyiyah Ibnu 'Âbidîn*, jilid II, hlm. 488 dan 493; dan Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid I, hlm. 140.

231 Ad-Dasuqi, *Hâsyiyah ad-Dasûqî*, jilid II, hlm. 6; Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid I, hlm. 372; asy-Syarbini, *Mughnî al-Muhtâj*, jilid II, hlm. 210; al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid IV, hlm. 7; dan al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid II, hlm. 386 dst.

232 Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, jilid III, hlm. 25-26.

233 Sulaiman ibn Khalaf al-Baji, *al-Muntaqâ Syarh Muwaththa' Mâlik*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, cet. III, 1983, jilid II, hlm. 269.

Abu Bakar al-Qashshash menyebutkan bahwa pendapat para ulama mazhab Hanafi adalah bahwa keberadaan perbekalan dan kendaraan adalah bagian dari sabil (jalan) yang disebutkan oleh Allah s.w.t. dalam firman-Nya, *"Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu bagi orang yang mampu melakukan perjalanan ke Baitullah,"* (QS. Ali 'Imran: 97) dan yang disebutkan oleh Rasul s.a.w. tentang firman Allah s.w.t., *"yaitu bagi orang yang mampu melakukan perjalanan ke Baitullah."* Dikatakan, "Wahai Rasulullah, apakah sabil itu?" Beliau berkata, "Perbekalan dan kendaraan."[234]

Itu adalah sebagian dari syarat-syarat wajibnya haji. Dan kemampuan tidak hanya terbatas padanya. Sebab, orang sakit, orang yang takut, orang tua renta yang tidak dapat bertahan di atas kendaraan, orang yang menderita penyakit kronis, dan semua orang yang berhalangan untuk sampai ke Baitullah, adalah orang yang tidak mampu melakukan perjalan haji, meskipun dia mempunyai perbekalan dan kendaraan. Ini menunjukkan bahwa Nabi s.a.w. tidak menginginkan dengan perkataannya, "Kemampuan adalah perbekalan dan kendaraan," bahwa itu adalah seluruh syarat kemampuan. Akan tetapi, perkataan Nabi s.a.w. menunjukkan kesalahan orang yang berkata, "Barangsiapa dapat berjalan kaki menuju Baitullah, sedangkan dia tidak memiliki perbekalan dan kendaraan, maka wajib atasnya haji."[235] Ini adalah pendapat imam Malik.

Al-Mawardi beranggapan bahwa orang yang tidak dapat sampai ke Baitullah kecuali dengan kesulitan yang besar, maka

---

[234] Daruquthni, *Sunan ad-Dâruquthnî*, Jlid, II hlm. 217. Hadis ini juga diriwayatkan oleh Hakim dan Baihaqi. Mereka meriwayatkannya dengan sanad yang marfuk. Hakim berkata, "Sahih berdasarkan syarat Bukhari dan Muslim." Baihaqi berkata, "Yang benar, hadis ini diriwayatkan dari Hasan dengan sanad yang mursal." Al-Hafiz berkata, "Sanadnya kepada Hasan sahih." Hadis ini diriwayatkan dengan jalan yang banyak. Semuanya daif (lemah). Tapi sebagian menguatkan sebagian yang lain, sehingga dapat dijadikan sebagai dalil. (Asy-Syaukani, *Nail al-Authâr*, jilid IV, hlm. 322).

[235] Al-Jashshash, *Ahkâm al-Qur'ân*, jilid, II hlm. 31.

dia adalah orang yang diberi keringan oleh Allah. Dia tidak wajib melaksanakan haji, kecuali dengan syarat yang disebutkan dalam penjelasan Nabi s.a.w., yaitu dengan syarat adanya sabil. Allah s.w.t. berfirman, *"Dan Dia sama sekali tidak menjadikan bagi kalian suatu kesulitan dalam agama."* (QS. al-Hajj: 78)[236]

An-Nawawi berkata, "Para sahabat kita mengatakan bahwa di dalamnya disyaratkan adanya kekuatan yang dengannya seseorang dapat bertahan di atas kendaraan. Maksudnya, dia dapat bertahan di atas kendaraan tanpa kesulitan yang besar. Jika dia mendapatkan kesulitan yang besar karena penyakit atau lainnya, maka dia bukanlah orang yang mampu."[237]

Ath-Thabari menukilkan dari seorang mufasir tentang penafsiran sabil yang jika seseorang mampu melakukannya, maka wajib atasnya haji, yaitu kekuatan untuk sampai ke Baitullah."[238]

Ath-Thabari menukilkan dari Ibnu Zubair tentang firman Allah s.w.t., *"Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu bagi orang yang mampu melakukan perjalanan ke Baitullah,"* (QS. Ali 'Imran: 97), dia berkata, "Sesuai dengan kadar kekuatan."[239]

Dari Ikrimah, budak Ibnu Abbas, dia berkata, "Sabil adalah kesehatan."[240]

Dan dari Ibnu Zaid, dia berkata, "Orang yang mempunyai kekuatan dalam nafkah, fisik, dan biaya kendaraan." Dia berkata, "Jika di dalam tubuhnya terdapat sesuatu yang membuatnya tidak mampu berhaji, maka dia tidak wajib berhaji."[241]

Kemudian ath-Thabari menyatakan bahwa pendapat yang paling kuat adalah pendapat Ibnu Zubair dan Atha', yaitu bahwa hal itu sesuai dengan kadar kekuatan. Sebab, sabil dalam pem-

---

236 Al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid, IV hlm. 31.
237 An-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid, VII hlm. 63.
238 Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, jilid, IV hlm. 17.
239 *Ibid.*
240 *Ibid.*
241 *Ibid*, hlm. 18.

bicaraan orang Arab berarti jalan. Barangsiapa mendapatkan jalan, dan tidak ada sesuatu yang menghalanginya, baik berupa penyakit kronis, ketidakmampuan, musuh, kekurangan air atau bekal dalam perjalanan, maupun kelemahan dalam berjalan, maka wajib atasnya haji. Tidak ada yang dapat membebaskannya dari kewajiban itu kecuali menunaikannya. Sementara jika dia tidak mendapatkan jalan, yaitu jika dia tidak mampu berhaji karena adanya sebagian dari uzur yang disebutkan di atas, maka dia termasuk orang yang tidak mendapatkan jalan menuju Baitullah dan tidak mampu menunaikan haji. Sebab, kemampuan untuk menunaikan haji adalah kekuatan untuk melakukannya.[242]

Kemampuan harta: Hendaklah dia memiliki harta yang mencukupinya dan mencukupi orang-orang yang menjadi tanggungannya selama kepergiannya, hajinya, dan kepulangan-nya. Yang dimaksud dengan kecukupan adalah kondisi yang sedang. Oleh karena itu, yang menjadi ukuran bukanlah kondisi yang berlebihan. Dia juga tidak dituntut untuk terlalu hemat dan menyempitkan dirinya sendiri dan orang-orang yang menjadi tanggungannya. Tapi jika mereka rida dengan itu, maka mereka dan dia akan mendapatkan pahala yang lebih besar.[243]

Kemampuan keamanan: Artinya, jiwa dan hartanya dalam kondisi aman, sesuai dengan keyakinannya. Jika keamanan tidak dapat terwujud kecuali dengan membayar suap atau pajak kepada orang-orang zalim atau para pembegal, sementara pembayaran tersebut tidak berulang-ulang dan tidak menghabiskan harta, maka para ulama mazhab Maliki memandang wajibnya ibadah haji.

---

242 *Ibid.*

243 Hasan Ayub, *al Hajj fî al-Islâm* hlm. 23, 24; Ibnu Abidin, *Hâsyiyah Ibnu 'Âbidîn*, jilid II, hlm. 492; Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid I, hlm. 140; al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid, II hlm. 285; asy-Syarbini, *Mughnî al-Muhtâj*, jilid, II hlm. 211; an-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid, VII hlm. 63; an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid, II hlm. 285; al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid, II hlm. 387; Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid, III hlm. 221.

Para ulama mazhab Syafi'i memandang bahwa harta yang dibayarkan kepada orang-orang zalim dan para pembegal menggugurkan kewajiban haji, meskipun uang yang dibayarkan tersebut sedikit. Tapi jika keadaan mengharuskan mereka untuk membayar uang kepada orang yang menjaga keamanan mereka, maka yang lebih benar menurut mereka adalah tetapnya kewajiban haji. Sebab, itu adalah sebagian dari kebutuhan perjalanan, sebagaimana kendaraan.[244]

Para ulama mazhab Hanafi berpendapat bahwa haji wajib jika jalan dalam keadaan aman, meskipun dengan membayar suap dan cukai.[245]

Sementara para ulama mazhab Hanbali, dalam salah satu riwayat, memandang bahwa haji tidak wajib jika mengharuskan dibayarnya suap, meskipun sedikit. Dan Ibnu Hamid dari mazhab Hanbali berkata, "Jika itu tidak menghabiskan hartanya, maka dia wajib berhaji."[246]

Pendapat yang Kuat

Penulis memandang bahwa wanita hamil wajib menunaikan haji dengan segera jika dia memiliki kemampuan, sebagaimana orang lain, dan tidak ada penghalang. Yang demikian itu jika dia memiliki kekuatan untuk berhaji tanpa kesulitan yang berlebihan. Jika di dalam hajinya terdapat kesulitan yang berat, maka syarat kemampuan gugur darinya. Sebab, makna kemampuan adalah kekuatan, kesehatan, dan kemampuan badan untuk menanggung beban-beban haji dan manasik-manasiknya. Uzur ini berlanjut selama masa kehamilannya sampai kesembuhannya dari melahirkan. Setelah itu, kondisinya sama seperti kondisi orang lain. Jika

---

244 *Ibid.*
245 Ibnu Abidin, *Hâsyiyah Ibnu 'Âbidîn*, jilid II, hlm. 492, 493.
246 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid, III hlm. 219.

dia memiliki kemampuan dan tidak ada penghalang, maka dia wajib berhaji dengan segera. *Wallahua'lam.*

Permasalahan Kedua: Mewakili Wanita Hamil dalam Melontar Jumrah

Definisi Perwakilan (Niyâbah)

Niyâbah secara etimologis berasal dari: *nâba 'annî fulân, yanûbu, nauban wa manâban.* Artinya: Fulan menggantikanku.[247]

Nâba 'anhu nauban wa manâban: menggantikannya. *Wa anabtuhu 'anni* (aku mengangkatnya sebagai penggantiku).[248]

Khathib asy-Syarbini beranggapan bahwa *niyâbah* tercakup dalam *wakâlah.* Dia mendefinisikan *wakâlah* secara terminologis sebagai penyerahan pekerjaan yang mungkin untuk diwakilkan oleh seseorang kepada orang lain, agar orang lain tersebut melakukannya untuknya.[249]

Wanita hamil dan yang sehukum dengannya, seperti orang sakit, kadang tidak mampu melontar jumrah dengan sendiri. Yang demikian itu karena wanita hamil lemah, dan dia seperti orang sakit. Apakah mereka boleh mewakilkan pelontaran jumrah kepada orang lain? Dan apakah masih ada kewajiban yang tersisa bagi orang yang mewakilkan setelah itu?

☙ *Pendapat-pendapat Fukaha*

Pendapat pertama: Orang yang tidak mampu melontar jumrah, seperti orang sakit dan sehukum dengannya, boleh meminta orang lain untuk menggantikannya. Jika orang sakit mampu melontar, maka dia diangkat dan melontar sendiri. Jika tidak ada orang yang mengangkatnya, atau ada orang yang mengangkatnya tapi

---

247 Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, jilid, I hlm. 773.
248 Fairuz Abadi, *al-Qâmûs al-Muḥîth*, hlm. 179.
249 Asy-Syarbini, *Mughnî al-Muḥtâj*, jilid, III hlm. 231, 233.

orang sakit tersebut tidak mampu melontar, maka orang lain boleh melontarkan untuknya sebagai penggantinya. Orang sakit tersebut hendaklah memperhatikan saat pelemparan dan bertakbir untuk setiap kerikil. Orang sakit tersebut dan yang sehukum dengannya wajib membayar dam. Sebab, dia tidak melontar, tapi orang lainlah yang melontarkan untuknya. Ini adalah pendapat para ulama mazhab Maliki.[250]

Faedah dari perwakilan adalah gugurnya dosa dari orang sakit dan yang sehukum dengannya.[251]

Orang yang mewakilkan harus mengulangi pelontaran dengan dirinya sendiri jika dia sembuh sebelum habisnya waktu dengan terbenamnya matahari pada hari tasyriq ketiga.[252] Dan faedah pengulangan adalah untuk menghilangkan dam dari orang yang belum keluar waktunya. Jika dia tidak mengulangi pelontaran, maka dia berdosa dan dam tetap wajib.[253]

Ketika ditanya, "Apakah anak kecil dan orang sakit yang tidak dapat melontar boleh dilontarkan?" imam Malik berkata, "Ya, keduanya boleh dilontarkan. Hendaklah orang sakit tersebut memperhatikan saat pelemparan dan bertakbir untuk setiap kerikil, sedang dia tetap berada di tempatnya. Dan hendaklah dia membayar dam. Jika dia sembuh pada hari-hari pelontaran, maka dia harus mengulangi sendiri pelontaran yang telah diwakili oleh orang lain."[254]

Pendapat kedua: Perwakilan dalam pelontaran jumrah boleh dilakukan oleh orang yang tidak mampu melontar sendiri, seperti

---

250 Al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid, II hlm. 336; dan Muhammad az-Zarqani, *Syarh Muwaththa' Mâlik*, Damaskus: 1981, jilid II, hlm. 370.

251 Al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid, II hlm. 336.

252 Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ad-Dardir, *asy-Syarh ash-Shaghîr 'alâ Aqrab al-Masâlik ilâ Madzhab Imâm Mâlik*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1972, jilid II, hlm. 63.

253 Yusuf ibn Abdullah ibn Muhammad Ibnu Abdil Barr an-Namiri, *al-Kâfi fî Fiqh Ahl al-Madînah al-Mâlikî*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiah, cet. I, 1987, jilid I, hlm. 167.

254 Malik ibn Anas al-Ashbuhi, *al-Muwaththa'*, riwayat Abu Mush'ab az-Zuhri, Beirut: Muassasah ar-Risalah, cet. II, 1993, jilid I, hlm. 545.

wanita hamil, orang sakit, atau orang tua. Sama saja apakah orang yang mewakili dibayar atau dengan suka rela. Dan sama saja apakah dia laki-laki atau wanita. Orang yang tidak mampu dan mewakilkan pelontaran kepada orang lain tersebut tidak wajib membayar dam. Ini adalah pendapat tiga imam dari mazhab Hanafi, Syafi'i, dan Hanbali.[255]

Orang yang tidak mampu dianjurkan untuk mengulurkan kerikil kepada orang yang mewakili, jika dia mampu, dan bertakbir bersama setiap kerikil. Jika dia tidak mengulurkan kerikil, maka perwakilan tetap sah dan pelontaran cukup baginya, karena adanya ketidakmampuan. Dan orang yang mewakili tidak boleh melontar untuk orang yang diwakilinya sebelum dia melontar untuk dirinya sendiri. Jika dia melanggar itu dan telah melempar satu kali, maka lemparan tersebut berlaku untuk dirinya sendiri. Para ulama mazhab mensyaratkan bagi dibolehkannya perwakilan, berlanjutnya ketidakmampuan sampai berlalunya waktu pelontaran.[256]

Al-Atsram berkata: Aku berkata kepada Abu Abdullah, "Jika pelontaran jumrahnya (orang sakit, orang yang ditahan, atau orang yang memiliki uzur) diwakilkan, apakah dia harus menyaksikan itu atau tetap berada di atas kendaraannya?" Dia berkata, "Yang menarik bagiku, hendaklah dia menyaksikan ketika jumrah dilemparkan untuknya, jika dia mampu." Aku berkata, "Jika dia tidak mampu melakukan itu, apakah dia boleh tetap berada di atas kendaraannya ketika jumrah dilemparkan untuknya?" Dia berkata, "Ya."[257]

---

255 As-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, jilid IV, hlm. 69; al-Kasani, *Badâ'i' ash-Shanâ'i'*, jilid III, hlm. 1120; asy-Syarbini, *Mughnî al-Muḥtâj*, jilid II, hlm. 278; an-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid VIII, hlm. 243-244; Qalyubi dan Umairah, *Hâsyiyah Qalyûbî wa 'Umairah*, jilid II, hlm. 122; al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid II, hlm. 510-511; Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid III, hlm. 490; dan Ibnu Muflih, *al-Mubdi'*, jilid III, hlm. 240.

256 As-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, jilid IV, hlm. 69; an-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid VIII, hlm. 243; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid III, hlm. 490.

257 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid III, hlm. 490.

Dalil-dalil dan Diskusi

Dalil para ulama mazhab Maliki atas pendapat mereka bahwa orang yang mewakilkan pelontaran wajib membayar dam adalah *qiyas* kepada orang sehat. Sebab, jika orang sehat mewakilkan pelontaran kepada orang lain, maka dia wajib membayar dam. Dosa meninggalkan pelontaran tidak gugur darinya dengan sendirinya.[258]

Sementara dalil jumhur atas pendapat mereka tentang bolehnya pelontaran tanpa kewajiban membayar dam atas orang yang mewakilkan adalah sebagai berikut:

1. Hadis Jabir, dia berkata, "Kami berhaji bersama Rasulullah s.a.w. Dan bersama kami ada para wanita dan anak-anak. Kami bertalbiah untuk anak-anak, dan melontarkan jumrah untuk mereka."[259]

   Hadis Jabir dalam riwayat Tirmidzi, dia berkata, "Dulu, jika kami berhaji bersama Nabi s.a.w., kami bertalbiah untuk para wanita dan melontarkan jumrah untuk anak-anak."[260]

   Titik argumentasi dari hadis Jabir atas bolehnya mewakili pelontaran untuk orang yang tidak mampu melontar:

   Para sahabat r.a. melontarkan jumrah untuk anak-anak, karena mereka tidak mampu melontar sendiri. Yang sama seperti mereka adalah orang-orang sakit dan orang-orang yang memiliki uzur, di antaranya adalah wanita hamil. *'illat* yang menyatukan semuanya adalah ketidakmampuan yang ada dalam diri masing-masing.

---

[258] Ad-Dasuqi, *Hâsyiyah ad-Dasûqî*, jilid, II hlm. 47

[259] Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Mâjah*, jilid, II, hlm. 1010. Asy-Syaukani berkata, "Di dalam hadis Jabir terdapat Asy'ats ibn Siwar. Dan dia daif (lemah)." (Asy-Syaukani, *Nail al-Authâr*, jilid IV, hlm. 328).

[260] Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzî*, jilid, III hlm. 266. Al-Albani berkata, "Hadis Jabir daif." (Al-Albani, *Dha'îf Sunan Ibnu Mâjah*, Beirut: al-Maktab al-Islami, cet. I, 1988, hlm. 240).

2. *Qiyas* sesuatu yang lebih utama. Mewakilkan pokok haji adalah diperbolehkan. Maka mewakilkan pelontaran lebih utama lagi untuk diperbolehkan.[261] Sebab, wakil dalam pokok haji mengerjakan seluruh amalan haji. Sementara pelontaran jumrah hanyalah sebagian darinya.
3. Waktu pelontaran terbatas. Dan bisa jadi dia meninggal sebelum melontar. Oleh karena itu, boleh bagi orang lain untuk mewakili pelontaran untuknya, agar dia tidak kehilangan waktu.[262]
4. Perwakilan berlaku dalam manasik (amalan-amalan haji), termasuk penyembelihan kurban.[263] Para ulama mazhab Maliki tidak memandang bahwa orang yang mewakilkan penyembelihan wajib membayar dam. Demikian juga perwakilan dalam pelontaran bagi orang yang tidak mampu.

Pendapat yang Kuat

Yang dipilih di antara kedua pendapat ini adalah pendapat jumhur fukaha yang menyatakan dibolehkannya mewakilkan pelontaran bagi orang yang tidak mampu melontar, di antaranya adalah wanita hamil, tanpa harus membayar dam.

Dalil-dalil jumhur dapat ditambah sebagai berikut:

1. Sebagaimana tetap bagi kedua kelompok jumhur dan para ulama mazhab Maliki bolehnya mewakilkan pelontaran bagi orang yang tidak mampu, maka penetapan dam atas orang yang mewakilkan tidak boleh dilakukan kecuali dengan dalil yang kuat dan tetap. Dan karena dalil tersebut tidak ada, maka penetapan dam tidak boleh.

---

261 An-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid VIII, hlm. 245.
262 Asy-Syairazi, *al-Muhadzdzab*, jilid VIII, hlm. 243.
263 As-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, jilid IV, hlm. 69; dan ssy-Syarbini, *Mughnî al-Muḥtâj*, jilid II, hlm. 278.

2. Syariat Islam didirikan di atas dasar pemberian kemudahan dan keringanan. Di antara kaedah fikihnya yang bersifat umum adalah bahwa kesulitan mengharuskan adanya pemberian kemudahan (*al-masyaqqah tajlib at-taisîr*). Dan menetapkan dam atas orang yang mewakilkan pelontaran karena tidak mampu bukanlah bagian dari pemberian kemudahan. Sebab, itu adalah pembebanan atasnya untuk mengeluarkan uang yang barangkali dia tidak mampu mengeluarkannya. Kecuali jika kalian mengatakan bahwa itu bersifat anjuran. Yaitu barangsiapa memiliki kemampuan, maka itu dianjurkan baginya.
3. Pelontaran yang dilakukan oleh orang yang tidak mampu di antaranya wanita hamil bisa jadi berakibat pada kematian, atau bertambahnya penyakit, atau keguguran bagi wanita hamil. Dan ini adalah sesuatu yang tidak diinginkan oleh Peletak syariat yang Maha Bijaksana. Oleh karena itu, penggantinya haruslah sesuatu yang lebih mudah dari itu. Dan pembebanan harta dengan membayar dam bukanlah sesuatu yang lebih mudah dari itu.[]

BAB II

Hukum-hukum Personal bagi Perempuan Hamil

Pembahasan Pertama

Menikahi Wanita yang Hamil dari Zina

Pengantar

Islam berusaha dengan sungguh-sungguh agar masyarakat muslim menjadi masyarakat yang bersih dari berbagai penyakit sosial yang membinasakan, seperti zina. Oleh karena itu, Islam berusaha mengeringkan sumber-sumber kerusakan dan menutup celah-celah yang menuju kepadanya. Islam mensyariatkan hukuman-hukuman yang dapat merintangi semua itu, setelah mendidik individu-individu agar selalu merasakan kehadiran Allah s.w.t. dalam kesendirian dan keramaian, serta mendidik mereka agar berhenti pada hukum-hukum Allah dan tidak melampauinya. Sesuatu yang haram dan usaha untuk menjauhinya harus bersumber dari hati, sebelum bersumber dari ketakutan terhadap hukuman duniawi.

Islam telah mengharamkan zina dan penyebab-penyebabnya, seperti *ikhtilâth* (percampuran antara laki-laki dan wanita) yang diharamkan dan khalwat yang merusak. Islam mengharamkan seseorang untuk memasuki rumah orang lain kecuali setelah meminta izin. Islam memerintahkan suami istri agar mengajarkan kepada anak-anak mereka yang kecil dan yang besar keharusan meminta izin sebelum masuk ke kamar orang tua mereka pada

waktu-waktu tidur dan membuka pakaian. Islam mewajibkan hijab atas wanita dan membatasinya dengan adab-adabnya, seperti tidak melembutkan suara dan lainnya. Islam mensyariatkan nikah, menganjurkan peringanan mahar, meletakkan rahasia keberhasilan pernikahan pada pemilihan istri yang salehah, serta memerintahkan suami istri agar melaksanakan kewajiban dan menunaikan hak masing-masing kepada yang lain. Islam mengharamkan seseorang untuk menuduh wanita berzina dan melakukan perbuatan keji, dan menetapkan cambukan sebagai hukuman penuduhan tersebut. Islam mengharamkan suami untuk menuduh istrinya berzina kecuali dengan bukti, dan menjadikan lian sebagai jalan untuk melepaskan ikatan pernikahan mereka, demi menjaga kehormatan dan menutupi aib istri. Dan masih banyak lagi bagian-bagian pensyariatan Islam lainnya yang memblokade kerusakan dan menghancurkannya, jika tidak mencegahnya sebelum terjadi.

Oleh karena itu, banyak sekali ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang pendidikan masyarakat muslim berdasarkan nilai-nilai yang mulia ini. Di antaranya adalah firman Allah s.w.t.,

وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٥﴾

"Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya." (QS. Al-Mu'minûn: 5)

Ayat ini memerintahkan kita untuk menjaga kemaluan dari kotoran syahwat dengan cara yang tidak halal, menjaga hati dari menginginkan sesuatu yang tidak halal, dan menjaga masyarakat dari munculnya syahwat dan keinginan yang tidak terbatas serta dari kerusakan rumah dan nasab.[264] Sebab, kerusakan rumah dan bercampurnya nasab adalah faktor kehancuran masyarakat, yang

[264] Sayid Quthub, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Beirut: Dar asy-Syuruq, cet. III, 1987, jilid IV, hlm. 2455.

menebarkan berbagai penyakit di dalamnya, menghadapkannya pada kebinasaan, dan mencerai-beraikan sendi-sendinya.

Pendapat-pendapat Fukaha

Fukaha berselisih pendapat tentang menikahi wanita yang berzina, ke dalam tiga pendapat:

Pendapat pertama: Zina tidak memiliki bagian dalam kewajiban ber*'iddah*. Sama saja apakah wanita yang berzina hamil maupun tidak. Dan sama saja apakah dia mempunyai suami atau tidak. Jika dia mempunyai suami, maka halal bagi suaminya untuk menyetubuhinya secara langsung. Dan jika dia tidak mempunyai suami, maka boleh bagi laki-laki yang berzina dengannya atau orang lain untuk menikahinya, baik dia hamil atau tidak. Hanya saja, menyetubuhinya dalam keadaan hamil hukumnya makruh, sampai dia melahirkan. Ini adalah pendapat para ulama mazhab Syafi'i.[265]

Pendapat kedua: Jika wanita yang dizinai tidak hamil, maka laki-laki yang berzina dengannya atau laki-laki lain boleh menikahinya, dan dia tidak wajib ber*'iddah*. Ini adalah pendapat yang disepakati dalam mazhab Hanafi. Jika yang menikahinya adalah laki-laki yang berzina dengannya, maka dia boleh menyetubuhinya, menurut kesepakatan para ulama mazhab Hanafi. Dan anak adalah milik laki-laki tersebut, jika dilahirkan enam bulan setelah pernikahan. Jika anak tersebut dilahirkan sebelum enam bulan, maka dia bukan anaknya dan tidak mendapatkan warisan darinya. Kecuali jika laki-laki tersebut berkata, "Ini adalah anakku, bukan anak dari zina."

Sedangkan jika wanita yang dizinai hamil, maka dia boleh dinikahi menurut Abu Hanifah dan Muhammad, tapi tidak boleh disetubuhi sampai melahirkan. Sementara Abu Yusuf dan Zafar

---

[265] Asy-Syarbini, *Mughnî al-Muḥtâj*, jilid V, hlm. 84; dan al-Mawardi, *al-Ḥâwî*, jilid IX, hlm. 191.

dari mazhab Hanafi memandang bahwa jika wanita yang berzina hamil, maka dia tidak boleh dinikahi.[266]

Pendapat ketiga: Wanita yang berzina tidak boleh dinikahi. Dan dia wajib ber*'iddah* dengan waktu yang ditetapkan jika dia tidak hamil, dan dengan melahirkan kandungan jika dia hamil. Jika dia memiliki suami, maka suaminya tidak boleh menyetubuhinya sampai *'iddah*nya habis. Ini adalah pendapat Rabi'ah, ats-Tsauri, al-Auza`i, dan Ishaq. Dan ini adalah mazhab Maliki dan Hanbali.[267] Menurut para ulama mazhab Maliki, dia membebaskan rahimnya dengan tiga kali haid, atau dengan berlalunya waktu tiga bulan.[268] Menurut imam Ahmad, dia membebaskan rahimnya dengan tiga kali haid. Sementara Ibnu Qudamah memandang bahwa cukup baginya membebaskan rahim dengan sekali haid. Pendapat inilah yang didukung dan dikuatkan oleh Ibnu Taimiyah. Para ulama mazhab Hanbali memberikan syarat lain bagi bolehnya menikahi wanita yang berzina, yaitu taubat dari zina.[269]

Dalil-dalil dan Diskusi

Para penganut pendapat pertama, yaitu para ulama mazhab Syafi'i, bersandar pada dalil-dalil berikut:

1. Firman Allah s.w.t., *"Dan dihalalkan bagi kalian selain yang demikian."* (QS. An-Nisâ`: 24) Ayat ini tetap pada keumumannya, mencakup wanita yang suci dan yang berzina.[270]
2. Hadis Aisyah r.a. bahwa Nabi s.a.w. bersabda,

---

[266] Ibnu Himam, *Syarḥ Fatḥ al-Qadîr*, jilid III, hlm. 241-242; Ibnu Abidin, *Ḥâsyiyah Radd al-Mukhtâr 'alâ ad-Durr al-Mukhtâr*, jilid III, hlm. 52-53; dan Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid III, hlm. 87.

[267] Ahmad ad-Dardir, *asy-Syarḥ ash-Shaghîr*, jilid II, hlm. 410 dan 717; al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur`ân*, jilid VI, hlm. 170; al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid V, hlm. 83; Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VI, hlm. 601; Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, jilid XXXII, hlm. 109; dan al-Mawardi, *al-Ḥâwî*, jilid IX, hlm. 191.

[268] Ahmad ad-Dardir, *asy-Syarḥ ash-Shaghîr*, jilid II, hlm. 410.

[269] Al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid V, hlm. 83; Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VI, hlm. 604; dan Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, jilid XXXII, hlm. 110.

[270] Al-Mawardi, *al-Ḥâwî*, jilid IX, hlm. 191.

لاَ يُحَرِّمُ الْحَرَامُ الْحَلاَلَ

"Sesuatu yang haram tidak mengharamkan sesuatu yang halal."[271]

Ini adalah nash bahwa zina tidak mengharamkan pernikahan.

Bantahan terhadap kedua argumentasi ini: Keumuman ayat di atas dikhususkan oleh ayat-ayat dan hadis-hadis lain yang mengharamkan menikahi wanita yang berzina. Sedangkan anggapan bahwa hadis di atas adalah *nash* bahwa zina tidak mengharamkan pernikahan, dibantah dengan bahwa *nash* menurut para ahli usul adalah lafal yang sejak awal menunjukkan maknanya yang dimaksud, disertai tidak adanya kemungkinan takwil.[272] Apakah hadis ini diucapkan untuk menunjukkan makna yang dimaksud sejak awal? Tidak ada dalil yang membuktikan itu. Dan apakah hadis ini mempunyai kemungkinan? Ya. Bisa jadi yang dimaksud adalah bahwa keharaman perbesanan tidak tetap dengan sesuatu yang haram. Dan bisa jadi yang dimaksud adalah bahwa wanita yang dizinai halal dinikahi oleh laki-laki yang berzina dengannya. Menurut para ahli usul, kemungkinan yang muncul dari sebuah dalil membatalkan keberadaan dalil tersebut sebagai *nash*.[273]

---

271 Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Mâjah*, jilid I, hlm. 649; dan Daruquthni, *Sunan ad-Dâruquthnî*, jilid III, hlm. 267-268. Tentangnya al-Albani berkata, "Daif." (Al-Albani, *Dha'îf Sunan Ibnu Mâjah*, hlm. 154). Daruquthni menganggap sahih sanad salah satu jalan hadis ini dengan redaksi, "Tentang seorang laki yang mencumbui ibu istrinya, beliau berkata: Dia telah melanggar dua keharaman. Dan istrinya tidak haram baginya." (Daruquthni, *Sunan ad-Dâruquthnî*, jilid III, hlm. 268).

272 Fathi ad-Dairani, *al-Manâhij al-Ushûliyyah*, Damaskus: asy-Syarikah al-Muttah*'iddah* li at-Tauzi', cet. II, 1985, hlm. 51; dan Mas'ud ibn Umar at-Taftazani, *Syarh at-Talwîh 'alâ at-Taudhîh*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, jilid I, hlm. 124.

273 *Ibid*, hlm. 53.

Dalil-dalil menunjukkan haramnya menikahi wanita yang berzina. Dengan demikian, hadis di atas bukanlah *nash*. Selain itu, Ibnu Majah, rawi hadis ini, menyebutkan bahwa di dalam sanadnya terdapat seorang laki-laki yang daif.[274] Dengan demikian, hadis ini sama sekali tidak kukuh.

3. Pendapat ini tersebar di kalangan sahabat sebagai *ijma'*. Pendapat ini diriwayatkan dari Abu Bakar, Umar, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, dan Jabir r.a. Dari Abu Bakar diriwayatkan perkataannya, "Jika seorang laki-laki berzina dengan seorang wanita, maka tidak haram bagi laki-laki tersebut untuk menikahinya."[275]

Diriwayatkan dari Umar ibn Khaththab bahwa seorang laki-laki menikahi seorang wanita. Laki-laki tersebut memiliki seorang anak laki-laki dari wanita lain, dan wanita tersebut memiliki seorang anak wanita dari laki-laki lain. Kemudian sang perjaka berzina dengan sang gadis, dan kehamilan tampak pada sang gadis. Ketika Umar tiba di Mekah, kasus ini diadukan kepadanya. Umar menanyai mereka kedua, dan mereka pun mengaku. Maka Umar mencambuk mereka dengan had, dan menawarkan untuk menikahkan mereka berdua. Tapi sang pemuda menolak.[276]

Diriwayatkan bahwa seorang laki-laki bertanya kepada Ibnu Abbas tentang menikahi wanita yang berzina. Dia berkata, "Boleh. Bagaimana pendapatmu seandainya dia mencuri sebuah kalung lalu membelinya, apakah itu boleh?"[277]

Bantahan terhadap argumentasi ini:

Klaim adanya *ijma'* membutuhkan penelitian terhadap seluruh pendapat dan fatwa sahabat. Dan itu adalah klaim yang tidak benar, karena diriwayatkan dari sebagian sahabat sesuatu

---

274 Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Mâjah*, jilid I, hlm. 649.
275 Al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid IX, hlm. 189.
276 *Ibid.*
277 *Ibid.*

yang bertentangan dengannya. Bahkan terdapat beberapa riwayat yang marfuk kepada Rasul s.a.w. Di antaranya dari Abu Hurairah, dia berkata: Rasulullah s.a.w. bersabda, *"Laki-laki pezina yang dihukum cambuk tidak boleh menikah kecuali dengan yang semisal dengannya."*[278]

Tentangnya Ibnu Hajar berkata, "Semua anggota sanadnya tsiqah (adil dan kuat hapalan)."[279]

Penyifatan dalam hadis ini (*yang dihukum cambuk*) adalah berdasarkan yang biasa terjadi. Yang dimaksud adalah orang yang tampak padanya zina. Di dalamnya terdapat dalil bahwa tidak halal bagi wanita untuk menikahi laki-laki yang tampak padanya zina. Demikian juga, tidak halal bagi laki-laki untuk menikahi wanita yang tampak padanya zina.[280]

Hal ini ditunjukkan oleh firman Allah s.w.t.,

الزَّانِي لا يَنْكِحُ إلا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لا يَنْكِحُهَا إِلا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾

"Laki-laki yang berzina tidak menikahi selain wanita yang berzina atau wanita musyrik. Dan wanita yang berzina tidak dinikahi selain laki-laki yang berzina atau laki-laki musyrik. Yang demikian itu diharamkan bagi orang orang yang beriman." (QS. An-Nûr: 3)
Ayat ini dengan jelas menunjukkan pengharaman.[281]

Para ulama mazhab Hanafi menyandarkan pendapat mereka tentang halalnya menikahi wanita yang berzina pada dalil-dalil para ulama mazhab Syafi'i yang telah disebutkan di atas. Sedang-

278 Abu Daud, *Sunan Abî Dâwûd*, jilid II, hlm. 543.
279 Asy-Syaukani, *Nail al-Authâr*, jilid VI, hlm. 163.
280 *Ibid*, hlm. 164.
281 *Ibid*.

kan dalil mereka atas dilarangnya menyetubuhinya, jika dia hamil dari orang lain, adalah hadis Ruwaifi' ibn Tsabit al-Anshari, dia berkata: Rasulullah s.a.w. bersabda,

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلاَ يَسْقِ مَاءَهُ وَلَدَ غَيْرِهِ

"Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, maka janganlah dia mencampur airnya dengan anak orang lain."[282] *yang beliau maksud adalah haramnya menyetubuhi wanita yang hamil (dari orang lain).*[283]

Haramnya bersetubuh adalah karena penghalang yang bisa hilang. Oleh karena itu, hal itu tidak merusak pernikahan, sebagaimana dalam kondisi haid dan nifas.[284]

Adapun dalil Abu Yusuf dan Zafar yang mengharamkan menikahi wanita yang hamil dari zina dan menganggapnya sebagai akad yang rusak, adalah *qiyas* kepada kehamilan yang nasabnya tetap. *'Illat* yang menghalangi adalah kehormatan kandungan. Kandungan ini dihormati, karena tidak ada dosa yang dia lakukan. Oleh karena itu, dia tidak boleh digugurkan.[285]

Para ulama mazhab Hanafi menolak argumentasi Abu Yusuf dan Zafar atas haramnya menikahi wanita yang hamil dari zina dengan orang lain. Menuruk mereka, tidak dapat diterima bahwa *'illat* yang menghalangi dalam pokok yang dijadikan sandaran *qiyas* adalah kehormatan kandungan, tapi kehormatan pemilik air. Dan ini tidak terdapat dalam cabang *qiyas*, karena tidak ada kehormatan bagi orang yang berzina.[286]

---

282 Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzî*, jilid III, hlm. 437; dan Abu Daud, *Sunan Abî Dâwûd*, jilid II, hlm. 615. Tentangnya Tidmidzi berkata, "Hadis hasan."

283 Ibnu Himam, *Syarh Fath al-Qadîr*, jilid III, hlm. 242.

284 *Ibid.*

285 *Ibid.*

286 *Ibid.*

Bantahan terhadap penolakan para ulama mazhab Hanafi terhadap argumentasi Abu Yusuf dan Zafar:

Pertama, yang dihormati adalah pemilik air dan kandungan. Salah satu dari keduanya tidak lebih utama dari yang lain. Pemilik air dihormati, karena Peletak syariat mewajibkan *'iddah* atas janda-nya atau istrinya yang ditalaknya demi menjaga kehormatannya. Dan kandungan juga memiliki kehormatan, karena dia dijaga dari pencampuran dengan air laki-laki lain.

Kedua, pembebasan rahim tidak dilakukan demi kehormatan air pertama, tapi demi kehormatan air kedua. Seseorang tidak boleh mengaku anak yang bukan anaknya. Demikian juga jika dia tidak membebaskan rahim wanita tersebut, padahal wanita tersebut telah mengandung janin laki-laki yang berzina dengannya.[287]

Para ulama mazhab Syafi'i juga mendasarkan pendapat mereka tentang bolehnya menikahi wanita yang berzina pada hadis Ibnu Abbas, dia berkata: Seorang laki-laki datang kepada Rasulullah s.a.w. dan berkata, "Sesungguhnya aku memiliki seorang istri yang merupakan orang yang paling aku cintai. Dan dia tidak menolak tangan orang menyentuhnya." Beliau berkata, "Talaklah dia." Laki-laki itu berkata, "Aku tidak sanggup." Beliau berkata, "Kalau begitu, nikmatilah dia (apa adanya)."

Akan tetapi, sebagaimana dikatakan oleh Nasa'i, hadis ini tidak kukuh. Abdul Karim, salah satu rawinya, tidak kuat. Harun ibn Ri'ab, salah seorang rawinya, lebih kuat dari Abdulkarim, padahal dia biasa me*mursal*kan hadis (tidak menyebutkan ujung sanadnya).[288] Sementara al-Mundziri berkata, "Anggota sanadnya diterima dalam *Shahîh* Bukhari dan Muslim."[289]

Menurut penulis, seandainya hadis ini sahih, maka dia memiliki penakwilan yang banyak. Di antaranya adalah penakwilan

---

287 Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, jilid XXXII, hlm. 112.
288 Nasa'i, *Sunan an-Nasâ'î*, jilid VI, hlm. 67-68.
289 Asy-Syaukani, *Nail al-Authâr*, jilid VI, hlm. 164.

imam Ahmad: Artinya, wanita tersebut memberikan harta suaminya kepada orang lain.

Dikatakan: Sang suami mengetahui bahwa jika seseorang menghendaki perbuatan keji dari istrinya, maka istrinya tidak akan menolaknya, bukan bahwa itu benar-benar telah terjadi. Nabi s.a.w. menganjurkannya agar menalak istrinya, untuk berjaga-jaga. Kemudian beliau mengizinkannya untuk mempertahankan istrinya, karena cintanya kepadanya. Adapun terjadinya perbuatan keji dari sang istri hanyalah dugaan belaka.

Dan dikatakan: Maksudnya adalah bahwa sang istri menikmati orang yang menyentuhnya, sehingga dia tidak menolaknya. Jadi yang dimaksud oleh sang suami bukanlah perbuatan keji yang besar. Jika tidak, berarti dia telah menuduh istrinya berzina.[290]

Di dalam hadis ini tidak ada dalil atas bolehnya memulai menikahi wanita yang berzina. Sebab, mempertahankan pernikahan lebih mudah daripada memulai. Selain itu, hadis ini memuat penakwilan yang banyak, sebagaimana yang telah disebutkan.[291]

Demikian juga hadis Amru ibn Ahwash, bahwa dia menghadiri haji wadak bersama Rasulullah s.a.w. Beliau bersyukur kepada Allah, memuji-Nya, memberi peringatan, dan memberi nasihat. Lalu beliau berkata, "Perlakukanlah wanita dengan baik. Sesungguhnya mereka adalah tawanan di tangan kalian. Kalian tidak memiliki sesuatu dari mereka selain itu, kecuali jika mereka melakukan perbuatan keji yang nyata. Jika mereka melakukan itu, maka tinggalkanlah mereka di tempat tidur dan pukullah mereka dengan pukulan yang tidak melukai. Jika mereka menaati kalian, maka janganlah kalian mencari-cari jalan untuk menyakiti mereka."[292]

---

290 As-Sindi, *Hâsyiyah as-Sindî*, jilid VI, hlm. 67; dan Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, jilid XXXII, hlm. 116.

291 *Ibid.*

292 Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzî*, jilid III, hlm. 467. Dia berkata, "Ini adalah hadis hasan sahih."

Hadis ini dipahami sebagai dalil atas bolehnya mem-pertahankan istri yang berzina. Dan hadis ini adalah di antara dalil terbesar yang menunjukkan itu. Sementara ayat, *"Laki-laki yang berzina tidak menikahi selain wanita yang berzina atau wanita musyrik. Dan wanita yang berzina tidak dinikahi selain laki-laki yang berzina atau laki-laki musyrik,"* (QS. An-Nûr: 3) dan hadis Abu Hurairah yang telah disebutkan di atas, keduanya berbicara tentang memulai pernikahan. Dengan demikian, boleh bagi laki-laki untuk melanjutkan pernikahan dengan wanita yang berzina ketika wanita itu berada di tangannya, dan haram baginya untuk memulai menikahi wanita yang berzina.[293]

Dalil para ulama mazhab Maliki atas pendapat mereka tentang tidak sahnya pernikahan wanita yang berzina, meskipun dengan laki-laki yang berzina dengannya, adalah perkataan Ibnu Mas'ud r.a., "Jika laki-laki berzina dengan wanita, lalu laki-laki itu menikahinya setelah itu, maka keduanya berzina selamanya."

Selain itu, pernikahan memiliki kehormatan. Di antara kehormatannya adalah bahwa dia tidak boleh dituangkan pada air perzinaan, sehingga yang haram bercampur dengan yang halal, dan air kehinaan berbaur dengan air kemuliaan.[294]

Para ulama mazhab Hanbali menyandarkan pendapat mereka pada dalil-dalil berikut:

1. Hadis Ruwaifi' ibn Tsabit dari Nabi s.a.w., beliau bersabda, *"Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, maka janganlah dia mencampur airnya dengan anak orang lain."*

   Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadis hasan. Praktek berdasarkan hadis ini, menurut ahli ilmu, tidak boleh bagi laki-laki, jika dia

---

293 Asy-Syaukani, *Nail al-Authâr*, jilid VI, hlm. 165.

294 Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, jilid XXII, hlm. 170; dan Ahmad ad-Dardir, *asy-Syarh ash-Shaghîr*, jilid II, hlm. 410 dan 717.

membeli budak wanita yang hamil, untuk menyetubuhinya sampai melahirkan."[295]

2. Hadis Abu Said al-Khudri yang dimarfukkannya, bahwa Nabi s.a.w. berkata tentang para tawanan Authas, *"Tawanan wanita yang hamil tidak boleh disetubuhi hingga dia melahirkan, dan tawanan wanita yang tidak hamil tidak boleh disetubuhi hingga dia haid sekali."*[296]

   Ini bersifat umum, mencakup semua wanita hamil.[297]

3. Hadis Abu Darda' dari Nabi s.a.w. bahwa dia membawa seorang wanita hamil ke depan pintu tenda. Beliau berkata, "Barangkali dia ingin menyetubuhinya?" Mereka berkata, "Ya." Maka Rasulullah s.a.w. berkata, "Sungguh aku telah berkeinginan untuk melaknatnya dengan laknat yang akan dibawanya masuk ke dalam kubur. Bagaimana dia mewarisinya, sedang dia tidak halal baginya? Bagaimana dia menggunakannya, sedang dia tidak halal baginya?"[298]

   Dalam hadis ini, Rasul s.a.w. mengecam orang yang menikahi wanita hamil. Oleh karena itu, menikahi wanita hamil tidak boleh.

4. *Qiyas* kepada wanita hamil lainnya yang disepakati haram dinikahi, dengan *'illat* adanya kandungan dalam diri masing-masing.[299]

5. Pada pokoknya, *'iddah* disyariatkan untuk mengetahui kebebasan rahim. Sebelum ber*'iddah*, bisa jadi wanita yang berzina hamil. Oleh karena itu, pernikahannya batil dan tidak sah, sebagaimana wanita yang disetubuhi dengan syubhat.[300]

---

295 Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzî*, jilid III, hlm. 437.
296 Abu Daud, *Sunan Abî Dâwûd*, jilid II, hlm. 614.
297 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VI, hlm. 601.
298 Muslim, *Shahîh Muslim*, jilid II, hlm. 1065-1066.
299 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VI, hlm. 601; dan Ibnu Muflih, *al-Mubdi'*, jilid VII, hlm. 69.
300 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VI, hlm. 601-602.

6. Adapun wanita pezina yang tidak hamil, pengharaman menikahinya adalah dari sisi yang lebih utama. Jika wanita pezina yang hamil tidak sah dinikahi, maka yang tidak hamil lebih utama untuk tidak sah. Sebab, menyetubuhi wanita yang hamil tidak mengakibatkan kerancuan nasab. Tapi wanita pezina yang belum jelas kehamilannya, di dalam dirinya kemungkinan terdapat janin. Anaknya bisa jadi adalah dari laki-laki pertama, dan bisa jadi dari laki-laki kedua. Hal ini mengakibatkan kerancuan nasab.[301]
7. *Qiyas* kepada persetubuhan yang syubhat, dengan *'illat* bahwa itu adalah persetubuhan pada kemaluan, sehingga mewajibkan *'iddah*.[302]

Dalil mereka atas disyaratkannya taubat adalah firman Allah s.w.t., *"Laki-laki yang berzina tidak menikahi selain wanita yang berzina atau wanita musyrik. Dan wanita yang berzina tidak dinikahi selain laki-laki yang berzina atau laki-laki musyrik. Yang demikian itu diharamkan bagi orang-orang yang beriman."* (QS. An-Nûr: 3). Sebelum bertaubat, wanita tersebut berada dalam hukum zina. Dan jika dia bertaubat, maka hukum tersebut hilang,[303] berdasarkan sabda Nabi s.a.w., *"Orang yang bertaubat dari dosa seperti orang yang tidak memiliki dosa."*[304]

Taubatnya, sebagaimana orang lain, adalah dengan menghindarkan diri dari zina setelah mengajak kepadanya. Hal ini telah diriwayatkan dari Umar dan Ibnu Abbas.[305]

Bantahan terhadap argumentasi dengan ayat di atas:

---

301 *Ibid*, hlm. 601; dan Ibnu Muflih, *al-Mubdi'*, jilid VII, hlm. 69.
302 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VI, hlm. 602.
303 *Ibid*; dan Ibnu Muflih, *al-Mubdi'*, jilid VII, hlm. 69.
304 Bukhari meriwayatkan hadis yang serupa dengan redaksi, *"Jika seorang hamba mengakui dosanya, lalu bertaubat, maka Allah akan menerima taubatnya."* Dan ini adalah bagian dari *hadîts al-ifki*. (Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, jilid XV, hlm. 945).
305 Ibnu Muflih, *al-Mubdi'*, jilid VII, hlm. 69-70.

Ath-Thabari dalam tafsirnya dan asy-Syaukani dalam *Nail al-Authâr*, menyebutkan beberapa penakwilan ayat ini. Sebagaimana dinukilkan dari sebagian salaf, ayat ini telah dinasakh. Sebagian salaf yang lain menakwilkan bahwa yang dimaksud dalam firman Allah s.w.t., *"Laki-laki yang berzina tidak menikahi selain wanita yang berzina atau wanita musyrik,"* adalah bahwa dia tidak berzina kecuali dengan wanita pezina atau wanita musyrik. Yang semakna dengannya adalah perkataan orang yang menakwilkannya dengan persetubuhan. Ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas, serta dinukilkan dari Said ibn Jubair, Mujahid, dan Ibnu Zaid.

Dari yang lain dinukilkan bahwa dulu ini adalah hukum Allah bagi setiap laki-laki yang berzina dan wanita yang berzina, sampai Dia menasakhnya dengan firman-Nya, *"Dan nikahkanlah orang-orang yang sendirian di antara kalian."* (QS. An-Nûr: 32) Dengan ayat ini, Allah menghalalkan menikahi setiap wanita muslimah dan menikahkan setiap laki-laki muslim. Ini diriwayatkan dari Said ibn Musayyab. Dan ini adalah pendapat imam asy-Syafi'i.[306]

Sedangkan firman Allah s.w.t. di akhir ayat tersebut, *"Yang demikian itu diharamkan bagi orang-orang yang beriman,"* ath-Thabari menakwilkannya dengan perkataannya, "Dan zina diharamkan bagi orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya."[307]

Jawaban atas bantahan ini:

Pertama, penakwilan-penakwilan ini semuanya lemah. Ibnu Athiah berkata, "Disebutkannya syirik dalam ayat ini melemahkan penakwilan-penakwilan tersebut."[308]

Adapun penakwilan ayat tersebut dengan persetubuhan, dibantah dengan bahwa di dalam al-Qur'an tidak terdapat kata nikah kecuali yang dimaksud pasti adalah akad, meskipun per-

---

306 Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, jilid XVIII, hlm. 74-75; dan al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur`ân*, jilid VI, hlm. 167 dst.
307 Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, jilid XVIII, hlm. 75.
308 Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur`ân*, jilid VI, hlm. 169.

setubuhan masuk di dalamnya juga. Adapun kata nikah dengan arti persetubuhan saja, ini sama sekali tidak ada dalam kitab Allah.[309]

Sedangkan argumentasi al-Qurthubi atas disebutkannya kata nikah dengan arti persetubuhan saja, dengan firman Allah s.w.t., *"Sampai dia menikahi suami yang lain,"* dan penafsiran Nabi s.a.w. terhadapnya dengan arti persetubuhan, ini adalah sesuatu yang tampak jelas kesalahannya. Sebab, yang dimaksud dengan penghalalan dalam ayat tersebut bukanlah persetubuhan tanpa akad.

Kedua, sebab turunnya ayat ini adalah permintaan fatwa kepada Nabi s.a.w. tentang menikah dengan wanita yang berzina. Maka bagaimana bisa sebab turun berada di luar lafal ayat tersebut?[310]

Ketiga, pada ayat sebelumnya Allah berfirman, *"Wanita yang berzina dan laki-laki yang berzina, cambuklah masing-masing dari keduanya sebanyak seratus cambukan."* (QS. An-Nûr: 2) Maka apa perlunya menyebutkan lagi pengharaman berzina setelah itu?[311]

Sedangkan klaim adanya nasakh, itu lemah sekali. Sebab, tidak ada satu *nash* pun yang dinasakh kecuali dengan *nash* lain yang masih ada dan terjaga di tangan umat. Dan *nash* tersebut tidak ada di sini. Adapun pendapat bahwa ayat tersebut dinasakh dengan ayat, *"Dan nikahkanlah orang-orang yang sendirian di antara kalian,"* (QS. An-Nûr: 32) itu sangat lemah. Sebab, keberadaan wanita tersebut sebagai pezina adalah sifat yang insidental baginya, yang menetapkan pengharaman yang insidental pula, sebagaimana keberadaannya sebagai wanita yang haram dinikahi (untuk sementara), wanita yang sedang ber*'iddah,* wanita yang telah dinikahi oleh laki-laki lain, dan semacamnya. Dan diketahui bahwa ayat ini (QS. An-Nûr: 32) tidak berbicara tentang sifat-

309 Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, jilid XXXII, hlm. 113.
310 *Ibid.*
311 *Ibid*, hlm. 113-114.

sifat yang dengannya wanita haram dinikahi secara mutlak atau sementara. Akan tetapi, ayat ini memerintahkan kita untuk menikahkan orang-orang yang sendirian secara umum. Dan ini adalah perintah untuk menikahkan mereka dengan syarat-syarat yang telah dijelaskan. Sebagaimana wanita tidak boleh dinikahi pada saat ber*'iddah* dan berihram, maka dia tidak boleh dinikahi (jika berzina) sampai bertaubat.[312]

Makna firman Allah s.w.t., *"Dan wanita yang berzina tidak dinikahi selain laki-laki yang berzina atau laki-laki musyrik"* (QS. An-Nûr: 3): Jika laki-laki yang menikahinya adalah orang muslim, maka dia adalah seorang pezina. Dan jika dia bukan orang muslim, maka dia adalah orang kafir. Sebab, hal ini memungkinkannya untuk disetubuhi oleh selain suaminya. Oleh karena itu, suami seorang pezina akan dicibir oleh masyarakatnya, juga oleh Allah. Dalam hadis, Nabi s.a.w. bersabda,

لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ دَيُّوْثٌ

"Tidak akan masuk surga, seorang yang masa bodoh terhadap keadaan istrinya."[313] Dan laki-laki yang menikahi seorang pelacur dan pezina adalah seorang yang masa bodoh terhadap keterjagaan istrinya.

Allah s.w.t. berfirman, *"Dan* muhshanât *di antara wanita-wanita yang beriman."* (QS. Al-Mâ`idah: 5) Telah dinukilkan dari Ibnu Abbas penafsiran *muhshanât* dengan wanita-wanita merdeka dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan. Di antara yang

---

312 *Ibid*, hlm. 115.

313 Nasa'i meriwayatkannya dengan redaksi, *"Tiga orang yang Allah tidak akan melihat kepada mereka pada hari kiamat: anak yang durhaka kepada kedua orang tuanya, wanita yang berpenampilan seperti laki-laki, dan mucikari..."* (Nasa'i, *Sunan an-Nasâ'î*, jilid V, hlm. 80). Tentangnya Albani berkata, "Hasan Sahih." (Al-Albani, *Shahîh Sunan an-Nasâ'î*, jilid II, hlm. 541).

menunjukkan itu adalah firman Allah s.w.t. dalam surah al-Mâ`idah,

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ﴿٥﴾

"Pada hari ini telah dihalalkan bagi kalian yang baik-baik. Makanan orang orang yang diberi kitab halal bagi kalian, dan makanan kalian halal bagi mereka. Dan (dihalalkan bagi kalian menikahi) muḥshanât di antara wanita-wanita yang beriman dan muḥshanât di antara orang-orang yang diberi kitab sebelum kalian, jika kalian telah membayarkan mahar mereka dengan maksud untuk menjaga kehormatan, bukan dengan maksud berzina." (QS. Al-Mâ`idah: 5)

Jika yang dimaksud dengan kata *muḥshanât* dalam ayat ini adalah wanita-wanita merdeka, maka menjaga kehormatan masuk ke dalamnya dari sisi yang lebih utama. Sebab, asal dari kata *muḥshanah* adalah wanita terhormat yang menjaga kemaluannya. Allah s.w.t. berfirman, *"Dan (ingatlah) Maryam putri Imran yang menjaga (*ahshanat*) kemaluannya."* (QS. Taḥrîm: 12) Allah juga berfirman, *"Sesungguhnya orang-orang yang menuduh* muḥshanât *yang lengah (tidak pernah memikirkan perbuatan dosa) lagi beriman..."* (QS. An-Nûr: 23) Mereka adalah wanita-wanita yang menjaga kehormatan.

Ketika menyifati Aisyah r.a., Hassan ibn Tsabit berkata:

Suci dari perbuatan tercela (hashân), penuh keteguhan, tidak tertuduh dengan kecurigaan

Perutnya selalu lapar, dan berasal dari daging orang-orang yang lengah

Jadi, Allah hanya membolehkan menikahi *muhshanât* di antara kaum muslimin dan ahli kitab. Dan wanita-wanita pezina bukanlah *muhshanât*, sehingga Allah tidak membolehkan menikahi mereka. Di antara yang menunjukkan itu adalah firman Allah s.w.t., *"jika kalian telah membayarkan mahar mereka dengan maksud untuk menjaga kehormatan, bukan dengan maksud berzina* (ghaira musâfihîn) *dan bukan pula untuk menjadikan mereka sebagai gundik-gundik."* (QS. Al-Mâ` idah: 5) Dan *musâfih* adalah laki-laki pezina.

Jika wanita adalah seorang pelacur, dan dia berzina dengan laki-laki ini dan itu, berarti suaminya tidak menjaganya dari orang lain. Sebab, jika suaminya menjaganya, maka dia akan menjadi *muhshanah*. Dan jika dia berzina, maka dia bukanlah *muhshanah*. Barangsiapa menikah dengan seorang pelacur yang terus-menerus melakukan pelacuran, dan tidak menjaganya dari orang lain, berarti dia berzina dengannya dan tidak menjaganya. Dan ini haram berdasarkan petunjuk al-Qur'an.[314]

Jika dikatakan: yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah bahwa kamu menginginkan pernikahan dengan harta yang kamu miliki, bukan perzinaan. Kamu memberikan mahar agar dia menjadi istrimu, yang tidak ada hak bagi orang lain terhadapnya. Berbeda dengan jika kamu memberikan harta kepadanya agar dia berzina dengan orang yang kamu kehendaki, atau agar dia menjadi gundikmu yang berzina denganmu tanpa orang lain. Yang demikian ini haram.

Jawabannya adalah: Jika tujuan dari pernikahan adalah agar wanita tersebut menjadi miliknya, bukan milik orang lain,

---

[314] Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, jilid XXXII, hlm. 117 dan 121-123.

sementara wanita tersebut belum bertaubat dari zina, maka dia belum memenuhi syarat-syarat akad.[315]

Pendapat yang Kuat

Penulis memandang bahwa yang kuat adalah pendapat para ulama mazhab Hanbali yang mengharamkan menikahi wanita yang berzina sampai dia membebaskan rahimnya dan bertaubat dari zina. Sama saja apakah yang menikahinya adalah laki-laki berzina dengannya atau orang lain. Ini adalah pendapat sekelompok salaf dan khalaf, di antaranya Qatadah, Ishaq, dan Abu Ubaid.

Yang memperkuat hal ini juga adalah bahwa Islam sangat menginginkan terbentuknya keluarga muslim yang saleh, yang para anggotanya terdidik dengan kesucian dan rasa malu. Bagaimana itu bisa terwujud, jika tulang punggung pendidikan dalam keluarga, yaitu istri dan ibu, tidak memiliki hal tersebut? Orang yang tidak memiliki sesuatu tidak akan dapat memberikan sesuatu itu kepada orang lain.

Kerusakan istri menyebabkan kerusakan seluruh keluarga. Masyarakat akan melahirkan anak-anak yang tidak terdidik dengan akhlak yang baik, jika mereka tidak menyeleweng. Dan ini kebanyakan muncul di negara-negara non-muslim, di mana banyak sekali terjadi pernikahan antara laki-laki muslim dan wanita-wanita Nasrani, yang sedikit sekali di antara mereka yang bukan pezina, karena tidak adanya pencegah dari agama, akhlak, atau rasa malu.

Janganlah sekali-kali seseorang menyangka bahwa ketika Peletak syariat membolehkan laki-laki muslim untuk menikahi wanita ahli kitab, berarti Dia membolehkan keberadaan wanita tersebut sebagai pezina, dengan anggapan bahwa tidak ada dosa setelah kekafiran. Sebab, ketika Allah s.w.t. membolehkan menikahi wanita-wanita ahli kitab, Dia menetapkan satu syarat yang

[315] *Ibid*, hlm. 124.

ditetapkannya juga pada wanita-wanita muslimah, yaitu hendaknya mereka adalah wanita-wanita yang menjaga kehormatan. Menikahi para pezina di antara wanita-wanita ahli kitab adalah sebab terjadinya percampuran nasab dan tersia-sianya keturunan kaum muslimin. Anak-anak dididik dalam lingkungan Nasrani yang bernuansa zina. Sang ibu tidak menolak seorang pun di antara para laki-laki yang menginginkannya, sehingga anak-anak tumbuh dengan akhlak ibu mereka dan pendidikannya yang buruk lagi merusak. Diharapkan akan jadi apakah mereka setelah itu?

Jika hal itu terjadi berulang-ulang di negara-negara Barat, dan akibatnya tampak jelas di depan mata, berupa kerusakan, penyelewengan, lalu kekafiran, sementara Allah s.w.t. telah berfirman, *"Hai orang-orang yang beriman, lindungilah diri kalian dan keluarga kalian dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu,"* maka di manakah perlindungan bagi diri kita dan keluarga kita jika kita menyerahkan mereka kepada wanita pezina yang terus-menerus melakukan perzinaan dan tidak bertaubat, sedangkan dalam masyarakat tersebut tidak ada sesuatu yang mendorongnya untuk menghentikan perbuatannya yang tercela itu? Bandingkan dengan pezina muslimah atau Nasraniah yang hidup di tengah-tengah komunitas muslim, di mana suami atau kaum muslimin yang ada di sekitarnya dapat memberikan pengaruh kepadanya. Ini jika Allah menghendaki hal itu.[]

Pembahasan Kedua

'Iddah Wanita Hamil

Permasalahan Pertama: Kadar *'Iddah* Wanita Hamil

Bagian Pertama: Ber'iddah dengan yang Paling Panjang dari Dua Masa

Ahli ilmu ber*ijma'* bahwa *'iddah* wanita hamil yang ditalak habis dengan melahirkan kandungan,[316] dengan dalil firman Allah s.w.t., *"Dan wanita-wanita yang hamil, masa 'iddah mereka adalah hingga mereka melahirkan kandungan mereka."* (QS. Ath-Thalâq: 4)

Sebab perselisihan pendapat dalam permasalahan ini adalah: Barangsiapa belum sampai kepadanya hadis Subai'ah, maka dia akan mengambil pendapat dengan penuh keyakinan tentang *'iddah* wanita hamil yang suaminya meninggal. Dan tidak ada keyakinan dalam hal itu bagi orang yang tidak mengetahui hadis Subai'ah kecuali bahwa wanita tersebut ber*'iddah* dengan yang paling panjang dari dua masa.[317]

---

[316] Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 473; Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid IX, hlm. 384; Ibnu Abdil Barr, *at-Tamhîd*, jilid XV, hlm. 81.

[317] Ibnu Abdil Barr, *at-Tamhîd*, jilid XX, hlm. 34.

Tentang kadar *'iddah* wanita hamil yang suaminya meninggal, terdapat dua pendapat:

Pendapat pertama: 'iddah wanita hamil yang suaminya meninggal adalah yang paling akhir dari dua masa. Artinya, jika sisa usia kandungan lebih dari empat bulan sepuluh hari, maka dia ber*'iddah* dengan melahirkan kandungan tersebut. Dan jika dia melahirkan sebelum empat bulan sepuluh hari, maka dia harus menyempurnakan masa empat bulan sepuluh hari. Ini adalah pendapat Ibnu Abbas dan Ali ibn Abu Thalib r.a.[318]

Ali ibn Abu Thalib berkata, "Yang dimaksud dalam firman Allah s.w.t., *'Dan wanita-wanita yang hamil, masa 'iddah mereka adalah hingga mereka melahirkan kandungan mereka,'* adalah wanita-wanita yang ditalak."

Artinya, dalil yang menunjukkan bahwa selesainya *'iddah* adalah dengan melahirkan kandungan, khusus bagi wanita-wanita yang ditalak.[319]

Pendapat kedua: 'iddah wanita hamil yang suaminya meninggal adalah dengan melahirkan kandungan. Ini adalah pendapat yang disepakati oleh ulama, di antaranya imam yang empat, kecuali apa yang diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Ali ibn Abu Thalib.[320]

---

[318] Ath-Thabari, *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qir`ân*, jilid XXVIII, hlm. 143; Ibnu Abdil Barr, *at-Tamhîd*, jilid XX, hlm. 33; Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid IX, hlm. 384.

[319] Ath-Thabari, *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qir`ân*, jilid XXVIII, hlm. 143.

[320] Ibnu Himam, *Syarḥ Fatḥ al-Qadîr*, jilid IV, hlm. 312; as-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, jilid VI, hlm. 31; ad-Dasuqi, *Ḥâsyiyah ad-Dasûqî*, jilid II, hlm. 476; Ibnu Abdil Barr, *at-Tamhîd*, jilid XX, hlm. 33; Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid II, hlm. 114; asy-Syafi'i, *al-Umm*, Beirut: Dar al-Fikr, cet. II, 1984, jilid V, hlm. 236; Qalyubi, *Ḥâsyiyah qalyûbî*, jilid IV, hlm. 43; al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid V, hlm.415; Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 473; al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur`ân*, jilid XVIII, hlm. 165; asy-Syaukani, *Nail al-Authâr*, jilid VI, hlm. 423; Ibnul Qayyim, *Zâd al-Ma'âd*, jilid V, hlm. 594.

Ibnu Hajar menganggap bahwa kesepakatan Sahnun dari mazhab Maliki terhadap apa yang diriwayatkan dari Ali ibn Abu Thalib, sebagai sesuatu yang aneh dan ditolak. Sebab, hal itu berarti memunculkan perselisihan setelah terjadinya *ijma'*.[321]

Dalil-dalil dan Diskusi

Dalil Ibnu Abbas dan Ali r.a. adalah penggabungan antara dua ayat yang saling bertentangan. Firman Allah s.w.t.,

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴿٢٣٤﴾

"Orang-orang yang meninggal dunia di antara kalian dan meninggalkan istri-istri, hendaklah para istri itu menangguhkan diri (ber'iddah) selama empat bulan sepuluh hari," (QS. Al-Baqarah: 234), bersifat umum, mencakup setiap wanita yang suaminya meninggal, baik yang hamil maupun tidak. Dan firman Allah s.w.t., *"Dan wanita-wanita yang hamil, masa 'iddah mereka adalah hingga mereka melahirkan kandungan mereka,"* juga bersifat umum, mencakup wanita yang ditalak dan yang suaminya meninggal.

Oleh karena itu, mereka menggabungkan kedua ayat ini dengan membatasi ayat kedua pada wanita yang ditalak saja, dengan dalil disebutkannya *'iddah-'iddah* para wanita yang ditalak sebelumnya, seperti wanita yang menopause dan yang masih kecil. Kemudian mereka tidak mengabaikan apa yang dicakup oleh keumuman ayat kedua. Tapi mereka membatasinya pada wanita yang telah melampaui masa yang ditentukan dan belum melahirkan. Dengan demikian, pengkhususan sebagian yang umum lebih utama dan lebih mudah dipraktekkan berdasarkan

---

[321] Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid IX, hlm. 384.

kedua ayat ini, daripada menganulir salah satunya dalam kaitannya dengan sebagian orang yang dicakup oleh keumumannya.[322]

Sementara para ulama lainnya bersandar pada dalil-dalil berikut:

1. Hadis Subai'ah r.a. Sebelumnya dia berada di tangan suaminya. Suaminya meninggal ketika dia sedang hamil. Lalu Abu Sanabil ibn Ba'kak meminangnya, tapi dia enggan untuk menikahinya. Abu Sanabil berkata, "Demi Allah, kamu tidak boleh menikahinya (orang lain yang juga melamar Subai'ah) sampai kamu ber'*iddah* dengan yang paling akhir dari dua masa." Subai'ah tinggal selama hampir sepuluh hari. Lalu dia datang kepada Nabi s.a.w., dan beliau berkata, "Menikahlah."

   Dalam riwayat lain, dia berkata, "Nabi s.a.w. memberi fatwa kepadaku, jika aku telah melahirkan, maka aku boleh menikah."[323]

   Titik argumentasi dari hadis ini:

   Ini adalah *nash* bahwa wanita menjadi halal dengan melahirkan kandungan. Di dalamnya terdapat penjelasan tentang maksud firman Allah s.w.t., *"... hendaklah para istri itu menangguhkan diri (ber'iddah) selama empat bulan sepuluh hari,"* bahwa ini adalah bagi wanita yang tidak melahirkan.[324]

2. Hadis Ibnu Mas'ud r.a. ketika dia ditanya bagaimana pendapatnya tentang wanita yang suaminya meninggal sedang dia hamil. Dia berkata, "Apakah kalian menetapkan pemberatan atasnya dan tidak menetapkan *rukhsah* baginya? Surah An-

---

[322] Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid IX, hlm. 384; dan as-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, jilid VI, hlm. 31.

[323] Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, jilid V, hlm. 2037; dan Muslim, *Shahîh Muslim*, jilid II, hlm. 1122.

[324] Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid IX, hlm. 384.

Nisâ` yang pendek (surah ath-Thalâq) telah diturunkan setelah surah an-Nisâ` yang panjang."[325]

Artinya, firman Allah s.w.t., *"Dan wanita-wanita yang hamil, masa 'iddah mereka adalah hingga mereka melahirkan kandungan mereka,"* turun setelah firman Allah s.w.t., *"Orang-orang yang meninggal dunia di antara kalian dan meninggalkan istri-istri, hendaklah para istri itu menangguhkan diri (ber'iddah) selama empat bulan sepuluh hari."*[326]

Maksud Ibnu Mas'ud adalah: Jika ada nasakh, maka yang terakhirlah yang menasakh. Ibnu Hajar berkata, "Yang lebih tepat, tidak ada *nasakh* di sana. Tapi keumuman ayat surah al-Baqarah dikhususkan dengan ayat surah ath-Thalâq."[327]

3. Hadis Ubay ibn Ka'ab, dia berkata: Aku berkata, "Wahai Rasulullah, *'Dan wanita-wanita yang hamil, masa 'iddah mereka adalah hingga mereka melahirkan kandungan mereka,'* untuk wanita yang ditalak tiga dan wanita yang suaminya meninggal?" Beliau menjawab, "Dia untuk wanita yang ditalak tiga dan wanita yang suaminya meninggal."[328]

Titik argumentasi dari hadis ini:

Hadis ini dengan jelas menunjukkan bahwa firman Allah s.w.t., *"Dan wanita-wanita yang hamil, masa 'iddah mereka adalah hingga mereka melahirkan kandungan mereka,"* mencakup seluruh *'iddah*, dan bahwa keumuman ayat surah al-Baqarah dikhususkan dengannya.[329] Hadis ini juga menunjukkan bahwa talak dan kematian bagi wanita-wanita hamil yang sedang ber*'iddah*

---

325 Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, jilid IV, hlm. 1647-1648.
326 Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid IX, hlm. 384.
327 *Ibid*, jilid VIII, hlm. 524; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 474.
328 Ahmad, *Musnad Ahmad*, jilid VIII, hlm. 11. Asy-Syaukani menukilkan dari Majma' az-Zawâ`id, "Dalam sanadnya ada al-Matsani ibn Shabah. Dia tsiqah menurut Ibnu Mu'in, dan daif menurut jumhur." (Asy-Syaukani, *Nail al-Authâr*, jilid VI, hlm. 323).
329 *Ibid*, jilid VI, hlm. 325.

adalah sama saja, dan bahwa *'iddah* mereka adalah dengan melahirkan kandungan mereka.[330]

4. Diriwayatkan dari Ibnu Umar bahwa dia ditanya tentang wanita yang suaminya meninggal sedang dia hamil. Ibnu Umar menjawab, "Jika dia melahirkan kandungannya, maka dia telah halal." Lalu seorang laki-laki dari ansar memberitahukan kepadanya bahwa Umar ibn Khaththab pernah berkata, "Seandainya dia melahirkan, sedang suaminya masih berada di atas ranjangnya dan belum dimakamkan, maka dia telah halal."[331]

5. Sesungguhnya *'iddah* disyariatkan untuk mengetahui bebasnya wanita dari kehamilan. Dan melahirkan kandungan adalah petunjuk yang paling kuat atas kebebasan tersebut. Maka sudah semestinya *'iddah* berakhir dengannya. Selain itu, tidak ada perselisihan tentang tetap adanya *'iddah* dengan tetap adanya kandungan. Maka sudah semestinya *'iddah* berakhir dengannya, sebagaimana pada wanita yang ditalak.[332]

Diskusi

1. Argumentasi Ali dan Ibnu Abbas seandainya penukilan dari keduanya sahih dengan dua ayat dalam surah al-Baqarah dan surah ath-Thalâq, dengan cara mengumpulkan kedua keumuman, yaitu dengan membatasi ayat surah ath-Thalâq pada wanita yang ditalak, adalah sesuatu yang tidak dapat diterima. Sebab, hadis Subai'ah yang diriwayatkan oleh Bukhari dalam *Shaḥîḥ*-nya, yang juga terdapat dalam kitab-kitab hadis lainnya, dan hadis-hadis lain yang semakna dengannya dan semuanya adalah hadis-hadis yang sahih dan jelas adalah dalil bagi para ulama lainnya bahwa *'iddah*

[330] Asy-Syafi'i, *al-Umm*, jilid V, hlm. 239.
[331] Malik, *al-Muwaththa'*, jilid I, hlm. 656.
[332] Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 474.

wanita hamil yang suaminya meninggal berakhir dengan melahirkan kandungan. Dalil ini tidak dapat dibantah dengan satu atau lain alasan, dengan mengandaikan ketidakjelasan permasalahan dan dengan menganggap bahwa kedua ayat dalam al-Qur`an al-Karim tersebut termasuk dalam bab "pertentangan antara dua keumuman".

Selain itu, dalam usul fikih telah ditetapkan bahwa jamak nakirah tidak ada keumuman di dalamnya. Dengan demikian, ayat surah al-Baqarah tidaklah bersifat umum. Sebab, firman Allah s.w.t., *"dan meninggalkan istri-istri* (azwâjan)," termasuk dalam bentuk jamak nakirah.[333]

Ini adalah sesuatu yang jelas. Sebab, keumuman yang diakui dalam usul fikih adalah nakirah dalam kalimat negatif. Sementara nakirah dalam kalimat positif, mayoritas ahli *ushul* beranggapan bahwa dia tidak menunjukkan keumuman, kecuali dalam tempat-tempat yang terbatas. Dan ayat surah al-Baqarah bukanlah salah satunya.[334]

2. Para ulama banyak berbicara tentang berpegangnya Ali dan Ibnu Abbas pada pendapat keduanya, atau tentang kesahihan sanad dari Ali. Mereka menyebutkan bahwa Ibnu Abbas menarik pendapatnya dan merujuk kepada hadis Subai'ah.

   Diriwayatkan bahwa Ibnu Abbas dan Abu Hurairah ditanya tentang wanita hamil yang suaminya meninggal. Ibnu Abbas menjawab, "Yang paling akhir dari dua masa." Sementara Abu Hurairah menjawab, "Jika dia melahirkan, maka dia telah halal." Lalu Abu Salamah ibn Abdurrahman menemui Ummu Salamah, istri Nabi s.a.w., dan bertanya kepadanya

---

333 Asy-Syaukani, *Nail al-Authâr*, jilid VI, hlm. 323-325.

334 At-Taftazani, *Syarh at-Talwîh 'alâ at-Taudhîh*, jilid I, hlm. 56; dan Abu Barakat Abdussalam, *et. al.*, *al-Musawwadah fî Ushûl al-Fiqh*, Mesir: Mathba'ah al-Madani, 1983, hlm. 93-94; Ibnu Najjar, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, jilid III, hlm. 139-140; dan Muhammad Amin ibn Mukhtar as-Syanqiti, *Mudzakkirah Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Qalam, hlm. 207.

tentang hal itu. Ummu Salamah berkata: Subai'ah al-Aslamiah melahirkan setengah bulan setelah kematian suaminya. Lalu dia dipinang oleh dua orang laki-laki. Salah satunya pemuda, dan yang lain orang tua. Subai'ah tertarik kepada sang pemuda. Maka orang tua tersebut berkata, "Dia belum halal." Ketika itu keluarga Subai'ah sedang bepergian. Orang tua tersebut berharap, jika keluarga Subai'ah datang, mereka akan mengutamakannya untuk menikah dengan Subai'ah. Lalu Subai'ah datang kepada Rasulullah s.a.w., dan beliau berkata, "Kamu telah halal. Maka nikahilah siapa saja yang kamu mau."[335]

Menurut penulis, riwayat ini menunjukkan kembalinya Ibnu Abbas dari pendapatnya tentang yang paling panjang dari dua masa. Sebab, tidak mungkin dia tetap pada pendapatnya setelah sampai kepadanya khabar dari Rasulullah s.a.w. Dan tidak diriwayatkan dari Ibnu Abbas setelah sampainya khabar kepadanya bahwa dia membantah khabar tersebut. Ini menunjukkan kesatuan pendapat sahabat dalam permasalahan ini, dan tidak adanya seorang pun di antara mereka yang menentang isi hadis Subai'ah.

Yang menunjukkan hal ini juga adalah bahwa Ibnu Abdil Barr menyebutkan bahwa riwayat dari Ali disebutkan dengan jalan yang *munqathi'* (terputus).[336]

Ini masih diperkuat oleh *ijma'* yang ditunjukkan oleh Ibnu Hajar, dan bahwa pendapat ini adalah yang disepakati oleh seluruh ulama umat lainnya.[337]

Di antara yang menunjukkan kebenaran hal di atas dari Ibnu Abbas adalah bahwa para pengikutnya: Ikrimah, Atha',

---

335 Muslim, *Shahîh Muslim*, jilid II, hlm. 1122-1123; dan Malik, *al-Muwaththa'*, jilid XX, hlm. 33. Redaksi adalah milik Malik.

336 Malik, *al-Muwaththa'*, jilid XX, hlm. 33.

337 Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid IX, hlm. 384; Ibnu Abdil Barr, *at-Tamhîd*, jilid XX, hlm. 34.

Thawus, dan lainnya, berpegang pada pendapat bahwa *'iddah* wanita yang suaminya meninggal adalah dengan melahirkan kandungannya, dengan bersandar pada hadis Subai'ah.[338]

3. Barangkali diduga bahwa Ali berpendapat bahwa bebasnya rahim menjadi jelas dengan melahirkan kandungan. Dan dalam menangguhkan diri selama empat bulan sepuluh hari, aktifitas rahim tidak dianggap, sehingga menjadi sama antara wanita kecil dan wanita besar. Berbeda dengan *'iddah* dari talak.

   Hal ini ditolak. Sebab, pada pokoknya *'iddah* disyariatkan untuk membebaskan rahim. Dan itu selesai dengan melahirkan kandungan. Bagi wanita hamil, tidak hal lain yang dianggap, dengan sebab apa pun dia wajib ber*'iddah*.[339]

☙ *Pendapat yang Kuat*

Yaitu pendapat yang disepakati oleh ulama bahwa *'iddah* wanita hamil, baik dia ditalak maupun suaminya meninggal, habis dengan melahirkan kandungan.

Ath-Thabari berkata:

Pendapat yang benar tentang firman Allah s.w.t., *"Dan wanita-wanita yang hamil...,"* adalah bahwa ayat ini bersifat umum, mencakup wanita-wanita yang ditalak dan yang suaminya meninggal. Sebab, Allah s.w.t. menjadikan hal itu umum dengan firman-Nya. Dia berfirman, *"Dan wanita-wanita yang hamil, masa 'iddah mereka adalah hingga mereka melahirkan kandungan mereka."* Dengannya Allah tidak mengkhususkan pembicaraan tentang wanita yang ditalak, tanpa wanita yang suaminya meninggal, tapi dia menjadikan pembicaraan umum tentang semua wanita hamil. Jika seseorang menyangka bahwa firman Allah s.w.t., *"Dan wanita-wanita yang*

---

[338] *Ibid.*

[339] As-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, jilid VI, hlm. 31.

hamil, masa 'iddah mereka adalah hingga mereka melahirkan kandungan mereka," adalah dalam konteks pembicaraan tentang hukum-hukum para wanita yang ditalak, tanpa wanita yang suaminya meninggal sehingga ayat ini lebih cocok dengan pembicaraan tentang hukum wanita yang ditalak daripada pembicaraan tentang para wanita yang ditalak dan para wanita yang suaminya meninggal maka yang benar adalah kebalikan dari apa yang disangkanya. Sebab, meskipun ayat ini berada dalam konteks pembicaraan tentang hukum-hukum para wanita yang ditalak, tapi dia terputus dari pembicaraan tentang hukum-hukum para wanita yang ditalak. Dia adalah pembicaraan baru tentang hukum-hukum *'iddah* bagi seluruh wanita hamil, baik yang ditalak maupun tidak. Tidak ada dalil, baik dari khabar maupun dari akal, yang menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan ayat ini adalah sebagian wanita hamil tanpa sebagian yang lain. Dengan demikian, dia tetap pada keumumannya, berdasarkan apa yang telah kita jelaskan.[340]

Bagian Kedua: Masa Minimum Kehamilan

Ahli ilmu sepakat bahwa masa minimum kehamilan adalah enam bulan. Artinya, bayi yang dilahirkan dapat hidup jika dia telah tinggal di perut ibunya selama enam bulan.[341]

Dalil-dalil dan Diskusi

1. Apa yang dipahami dari kumpulan dua ayat, yaitu firman Allah s.w.t., *"Dan para ibu menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh,"* (QS. Al-Baqarah: 233) dan firman Allah s.w.t.,

---

340 Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, jilid XXVIII, hlm. 144. Lihat yang semisal dengannya dalam: Ibnul Qayyim, *Zâd al-Ma'âd*, jilid V, hlm. 594.

341 Ibnu Himam, *Syarḥ Fatḥ al-Qadîr*, jilid IV, hlm. 313; al-Khurasyi, *Ḥâsyiyah al-Khurasyî*, jilid IV, hlm. 143; Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid XXIV, hlm. 76; asy-Syarbini, *Mughnî al-Muḥtâj*, jilid V, hlm. 85; al-Mawardi, *al-Ḥâwî*, jilid XI, hlm. 204; al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid V, hlm. 414; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 477.

وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْرًا ﴿١٥﴾

"Mengandungnya dan menyapihnya adalah tiga puluh bulan." (QS. Al-Ahqâf: 15)[341]

Jika jumlah masa mengandung dan menyusui adalah tiga puluh bulan, sebagaimana diketahui dari ayat kedua, sementara ayat pertama memberitahukan bahwa masa menyusui adalah dua tahun, dan itu sama dengan dua puluh empat bulan, maka masa kandungan adalah enam bulan.

Oleh karena itu, tentang firman Allah s.w.t., *"Mengandung-nya dan menyapihnya adalah tiga puluh bulan,"* Ibnu Abbas r.a. berkata, "Jika dia mengandung selama sembilan bulan, maka dia menyusui selama dua puluh satu bulan. Dan jika dia mengandung selama enam bulan, maka dia menyusui selama dua puluh empat bulan."[342]

Tentang masa minimum kehamilan terdapat banyak riwayat dari Utsman dan Ali, serta dari Utsman dan Ibnu Abbas. Sebagaimana terdapat riwayat yang serupa dari Umar dan Ibnu Abbas, serta dari Umar dan Ali. Semoga Allah meridai mereka semua.

Penduduk Madinah meriwayatkannya dari Utsman dan Ibnu Abbas. Diriwayatkan dari Muammar dari az-Zuhri dari Abu Ubaid, budak Abdurrahman ibn Auf, dia berkata: Diadukan kepada Utsman, seorang wanita yang melahirkan setelah mengandung selama enam bulan. Utsman berkata, "Sesungguh-nya telah diadukan kepadaku seorang wanita, yang menurutku dia telah melakukan

---

342 Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, jilid VII, hlm. 636.

343 Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, jilid XVI, hlm. 193; al-Jashshash, *Ahkâm al-Qur`ân*, jilid V, hlm. 267; Baihaqi, *as-Sunan al-Kubrâ*, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, cet. I, 1994, jilid VII, hlm. 727; al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, jilid XVI, hlm. 193; dan al-Jashshash, *Ahkâm al-Qur`ân*, jilid V, hlm. 267.

kejahatan. Dia melahirkan setelah mengandung selama enam bulan." Maka Ibnu Abbas berkata, "Jika dia menyempurnakan penyusuan, maka masa kehamilannya adalah enam bulan." Lalu Ibnu Abbas membaca, *"Mengandungnya dan menyapihnya adalah tiga puluh bulan.* Jadi, jika dia menyempurnakan penyusuan, maka masa kehamilannya adalah enam bulan."[344]

Ibnu Abdil Barr berkata, "Sanad yang tidak dapat dibantah ini adalah salah satu dari riwayat penduduk Madinah. Dan Ikrimah juga membenarkan dua kisah lain dari Umar dan Utsman. Abdurrazaq menyebutkannya dari ats-Tsauri dari Ashim dari Ikrimah. Dan lebih dari satu orang menyebutkan dari az-Zuhri dengan sanadnya dari Ikrimah bahwa didatangkan kepada Umar yang serupa dengan yang didatangkan kepada Utsman, lalu tentangnya Ali mengatakan sesuatu yang sama dengan yang dikatakan oleh Ibnu Abbas."[345]

Telah terjadi *ijma'* sahabat atas hal itu. Utsman telah menarik pendapatnya, demikian juga Umar dan para sahabat yang hadir di hadapan keduanya. Dengan demikian, itu menjadi *ijma'*.[346]

2. Pengambilan kesimpulan dari firman Allah s.w.t., *"Mengandungnya dan menyapihnya adalah tiga puluh bulan."* Allah menjadikannya sebagai masa mengandung dan menyapih penyusuan. Dan masa ini tidak terlepas dari empat kondisi: kumpulan dari masa minimum keduanya, atau masa maksimum keduanya, atau masa maksimum kehamilan dan masa minimum menyusui, atau masa minimum kehamilan dan masa maksimum menyusui. Tidak mungkin ini adalah kumpulan dari masa minimum keduanya, karena masa minimum menyusui tidak terbatas. Tidak mungkin ini adalah kumpulan dari masa maksimum keduanya, karena masa tersebut melebihi masa ini. Dan tidak mungkin ini adalah

---

344 Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid XXIV, hlm. 74.
345 *Ibid*, hlm. 74-75.
346 Al-Mawardi, *al-Ḥâwî*, jilid XI, hlm. 204-205.

kumpulan dari masa maksimum kehamilan dan masa minimum menyusui, karena masa minimum menyusui tidak terbatas. Maka tidak ada yang tersisa kecuali bahwa ini adalah kumpulan dari masa minimum kehamilan dan masa maksimum menyusui. Kemudian telah tetap bahwa masa maksimum menyusui adalah dua tahun, berdasarkan firman Allah s.w.t., *"Dan para ibu menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh."* Maka diketahui bahwa sisanya, yaitu enam bulan, adalah masa minimum kehamilan."[347]

Inilah yang mendorong Ibnu Hazm untuk berkata dalam permasalahan ini, "Tidak mungkin ada kandungan yang lebih banyak dari sembilan bulan atau lebih sedikit dari enam bulan, berdasarkan firman Allah s.w.t., *'Mengandungnya dan menyapihnya adalah tiga puluh bulan,'* dan firman Allah s.w.t., *'Dan para ibu menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan.'* (QS. Al-Baqarah: 233)"

3. Berdasarkan realitas. Diceritakan bahwa Husain ibn Ali r.a. dilahirkan enam bulan setelah kelahiran kakaknya, Hasan r.a.[348] Ini dengan anggapan bahwa nifas Fatimah r.a. hanyalah tumpahan darah sekali saja, sebagai karamah baginya dari Tuhan semesta alam.

Pendapat Kedokteran

Pendapat kedokteran bertepatan dengan pendapat fukaha dan *ijma'* sahabat bahwa masa minimum yang di dalamnya bayi mungkin hidup setelah dilahirkan adalah setelah dia dikandung selama enam bulan penuh. Dr. Muhammad Ali al-Bar berkata, "Adapun masa minimum kehamilan, syariat dan alam saling memperkuat bahwa itu adalah enam bulan (dikutip dari perkataan Ibnul Qayyim). Tentang masa minimum kehamilan, kedokteran telah bersepakat dengan syariat dan pendapat fukaha dengan

---

347 *Ibid*, hlm. 204.
348 *Ibid*, hlm. 205.

kesepakatan yang sempurna. Kedokteran menetapkan bahwa masa minimum kehamilan yang setelahnya bayi mungkin hidup adalah enam bulan (dalam realitas sedikit sekali bayi tersebut yang hidup). Pada tanggal 14 Desember 1978, koran as-Su'udiah memuat laporan jurnalistik tentang kelahiran seorang bayi di sebuah rumah sakit bersalin di Jedah, yang berusia enam bulan dan hanyak memiliki berat 600 gram saja. Sampai laporan tersebut ditulis, dia telah hidup selama enam hari. Dan saya tidak tahu apa yang terjadi padanya setelah itu."[349]

Kedokteran menetapkan bahwa kelahiran janin sebelum berada dalam rahim ibunya selama enam bulan disebut dengan keguguran. Dalam masa itu, janin tidak mungkin hidup. Sementara kelahiran setelahnya, dan sebelum kandungan mencapai usia sembilan bulan atau 270 hari, dinamakan dengan kelahiran prematur. Bayi yang lahir prematur mungkin untuk bertahan hidup. Tapi kedokteran menganjurkan diberikannya perhatian khusus kepadanya.[350]

Masa inilah yang diakui secara yuridis dalam pengadilan-pengadilan di sebagian besar negara-negara dunia.[351] Dan dia adalah undang-udang dalam pengadilan-pengadilan syariat di kerajaan Yordania al-Hasyimiah.

Dalam *Keputusan-Keputusan Pengadilan Tentang Perkara-Perkara Personal* yang dikeluarkan oleh pengadilan-pengadilan syariat, dalam permasalahan sahnya nasab bagi anak, disebutkan: "Sebab, istri telah melahirkan anak setelah mengandung selama enam bulan kamariah. Dan ini adalah masa minimum kehamilan."[352]

---

349 Muhammad Ali al-Barr, *Khalq al-Insân baina at-Thibb wa al-Qur'ân*, hlm. 451.

350 Abdul Hamid Diyab dan Ahmad Qarquz, *Ma'a ath-Thibb fî al-Qur`ân al-Karîm*, Damaskus: Muassasah Ulum al-Qur`an, cet. II, 1982, hlm. 25; Ibrahim Haqqi dan Shadiq Fir'aun, *Fann al-Taulîd*, Damaskus: 1982, hlm. 137; dan Nabihah al-Jayyar, *Bahts Aqall Muddah al-Haid wa an-Nifâs wa al-Haml wa Aktsarihâ*, hlm. 438.

351 Abdul Hamid Diyab dan Ahmad Qarquz, *Ma'a ath-Thibb fî al-Qur`ân al-Karîm*, hlm. 25.

352 Abdul Fatah Amru, *Keputusan-Keputusan Pengadilan Tentang Perkara-Perkara Personal Sampai Tahun 1990*, keputusan no. 23732, Yordania: Dar Yaman, cet. I,

Para dokter menetapkan bahwa janin yang mencapai usia enam bulan memiliki ciri-ciri penting, yaitu kemampuan untuk bernapas secara teratur selama beberapa hari, jika dia dilahirkan pada usia ini. Bahkan dia memiliki kesempatan untuk hidup jika diletakkan dalam perawatan yang sesuatu.[353]

Para dokter juga menetapkan bahwa pada usia ini sistem pencernaan dan kemampuan untuk bernapas berada di bawah normal, jika dibandingkan dengan kemampuan bayi yang sempurna dalam menunaikan tugas-tugas ini.[354]

Dalam sebuah dialog, Dr. Muhyiddin Kahalah menekankan bahwa masa minimum kehamilan yang di dalamnya bayi mungkin dilahirkan dalam bentuk yang sempurna adalah enam bulan. Dia menambahkan bahwa bayi tersebut membutuhkan perawat khusus agar dapat hidup, setelah mendapatkan izin Allah.

Bagian Ketiga: Masa Maksimum Kehamilan

Fukaha berselisih pendapat tentang masa maksimum kehamilan, yang kandungan dapat berlanjut bersamanya sampai dilahirkan dalam keadaan hidup, ke dalam banyak pendapat:

Pendapat pertama: Kehamilan bisa berlanjut sampai tujuh tahun. Ini diriwayatkan dari az-Zuhri dan Rabi'ah.[355]

Pendapat kedua: Kehamilan bisa berlanjut sampai lima tahun. Ini adalah salah satu dari dua riwayat dari Malik, dan pendapat Ibad ibn Awwam.[356]

Pendapat ketiga: Kehamilan bisa berlanjut sampai empat tahun. Ini adalah pendapat asy-Syafi'i dan para ulama mazhab

---

1990, hlm. 245.

353 Muhamad Rif'at, *al-Haml wa al-Wilâdah*, Beirut: Muassasah Izzuddin, cet. I, 1986, hlm. 110.

354 *Ibid*.

355 Al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid XI, hlm. 205; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 477.

356 Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid II, hlm. 110; al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid IV, hlm. 143; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 477.

Hanbali berdasarkan pendapat yang kuat dalam mazhab mereka, serta riwayat lain dari Malik.[357]

Pendapat keempat: Kehamilan bisa berlanjut sampai tiga tahun. Ini adalah Laits ibn Sa'ad.[358]

Pendapat kelima: Masa kehamilan yang paling panjang adalah dua tahun. Ini adalah pendapat para ulama mazhab Hanafi, dan al-Muzani dari mazhab Syafi'i.[359]

Pendapat keenam: Masa kehamilan yang paling panjang adalah sembilan bulan. Ini adalah pendapat Ibnu Hazm dan para ulama mazhab Dhahiriah.[360]

☙ *Dalil-dalil dan Diskusi*

Dalil para penganut pendapat pertama, kedua, ketiga, dan keempat adalah peristiwa. Masing-masing dari mereka menukilkan atau dinukilkan kepadanya dari wanita-wanita yang kehamilan mereka memanjang sampai tiga, empat, lima, atau tujuh tahun.

Az-Zuhri berkata, "Kadang wanita mengandung selama enam tahun atau tujuh tahun."[361]

Mereka yang berpendapat bahwa masa maksimum kehamilan adalah empat tahun bersandar pada dalil-dalil berikut:

1. Segala sesuatu yang membutuhkan kadar dan batasan, jika itu belum ditetapkan dalam syariat atau bahasa, maka kadarnya ditetapkan dengan tradisi dan realitas, seperti haid dan nifas. Dan

---

357 Asy-Syarbini, *Mughnî al-Muḥtâj*, jilid V, hlm. 87; al-Mawardi, *al-Ḥâwî*, jilid XI, hlm. 205; an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 354; al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid V, hlm. 414; Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 477; Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid II, hlm. 110; dan al-Khurasyi, *Ḥâsyiyah al-Khurasyî*, jilid IV, hlm. 143.

358 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 477.

359 Ibnu Abidin, *Ḥâsyiyah Radd al-Mukhtâr*, jilid III, hlm. 567; Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid III, hlm. 179; dan al-Mawardi, *al-Ḥâwî*, jilid XI, hlm. 205.

360 Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ*, jilid X, hlm. 131; dan Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid II, hlm. 110.

361 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 477.

telah didapatkan berkali-kali kandungan yang lahir setelah empat tahun.[362]

Daud ibn Rasyid meriwayatkan dari Walid ibn Muslim, dia berkata: Aku berkata kepada Malik ibn Anas, "Sesungguhnya aku telah diberi tahu dari Aisyah bahwa dia berkata, 'Seorang wanita tidak akan mengandung lebih dari dua tahun, meskipun hanya selama (berubahnya) bayangan alat pemintal.'" Malik berkata, "Maha suci Allah, siapa yang mengatakan itu? Lihatlah ini tetangga kami, istri Muhammad ibn Ajlan, seorang wanita yang jujur, dan suaminya adalah seorang laki-laki yang jujur. Dia mengandung tiga anak selama dua belas tahun. Setiap anak dikandungnya selama empat tahun."[363]

Mubarak ibn Mujahid berkata, "Terkenal di antara kami bahwa istri Muhammad ibn Ajlan mengandung dan melahirkan dalam waktu empat tahun. Maka dia dijuluki *hâmilah al-fil* (wanita yang mengandung gajah)."[364]

Asy-Syafi'i meriwayatkan dari Hamad ibn Salamah dari Ali ibn Zaid al-Qurasyi, bahwa Said ibn Musayyab melihat seorang laki-laki dan berkata, "Sesungguhnya ayah laki-laki ini meninggalkan ibunya selama empat tahun. Lalu ayahnya datang dan ibunya melahirkannya, sedang dia telah memiliki beberapa gigi seri."

2. Umar menetapkan masa empat tahun bagi istri orang yang hilang. Yang demikian itu tidak lain karena itu adalah batas kehamilan. Ini diriwayatkan juga dari Utsman, Ali, dan lainnya.[365]

---

362 Al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid XI, hlm. 205.

363 Baihaqi, *as-Sunan al-Kubrâ*, jilid VII, hlm. 728, dengan redaksi, "Seorang wanita tidak akan mengandung lebih dari dua tahun, meskipun hanya selama berubahnya bayangan batang alat pemintal."

364 *Ibid.*

365 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 477; dan Baihaqi, as-Sunan al-Kubrâ, jilid VII, hlm. 729.

Laits berkata, "Seorang budak wanita Umar ibn Abdul Aziz mengandung selama tiga tahun."[366]

Para ulama mazhab Hanafi dan al-Muzani bersandar pada dalil-dalil berikut:

1. Firman Allah s.w.t., *"Mengandungnya dan menyapihnya adalah tiga puluh bulan."* (QS. Al-Aḥqâf: 15) Allah membatasi kedua masa tersebut dengan tiga puluh bulan. Maka tidak mungkin salah satu dari keduanya lebih panjang dari masa tersebut. Selain itu, masa ini adalah sesuatu yang disepakati. Maka kita tidak boleh berpindah darinya kecuali dengan *ijma'* atau dalil.[367]
2. Perkataan Aisyah, "Anak tidak akan tinggal di dalam rahim ibunya lebih dari dua tahun, walaupun hanya selama sekali gesekan alat pemintal."

   Hal ini tidak diketahui kecuali berdasarkan penjelasan dari Peletak syariat, karena akal tidak memiliki bagian di dalamnya. Seolah-olah Aisyah meriwayatkan hal itu dari Nabi s.a.w.[368]
3. Apa yang diriwayatkan oleh Abu Sufyan dari para syekh mereka dari Umar ibn Khaththab bahwa diadukan kepadanya seorang wanita yang ditinggal pergi suaminya selama dua tahun. Wanita tersebut datang dalam keadaan hamil. Maka Umar ber-kehendak untuk merajamnya. Tapi Mu'adz ibn Jabal berkata kepadanya, "Wahai amirulmukminin, jika kamu memiliki jalan untuk menguasainya, maka kamu tidak memiliki jalan untuk menguasai apa yang ada di dalam perutnya." Lalu Umar membiarkan wanita tersebut sampai melahirkan seorang anak yang gigi serinya telah tumbuh. Suami wanita tersebut mengakui kemiripan anak tersebut

---

366 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 477.

367 Al-Mawardi, *al-Ḥâwî*, jilid XI, hlm. 205.

368 Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid III, hlm. 179; dan Ibnu Abidin, *Ḥâsyiyah Raddu al-Mukhtâr*, jilid III, hlm. 567.

dengannya. Maka Umar berkata, "Para wanita tidak akan mampu melahirkan anak seperti Mu'adz. Seandainya tidak ada Mu'adz, maka binasalah Umar."[369]

Dalil Ibnu Hazm:

Ibnu Hazm berkata, "Tidak mungkin ada kehamilan yang lebih dari sembilan bulan atau kurang dari enam bulan, berdasarkan firman Allah s.w.t., *'Mengandungnya dan menyapihnya adalah tiga puluh bulan.'* (QS. Al-Aḥqâf: 15) Dan Dia berfirman, *'Dan para ibu menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan.'* (QS. Al-Baqarah: 233) Jika ada yang mengklaim ada kehamilan dan penyapihan yang terjadi dalam lebih dari tiga puluh bulan, maka dia telah mengatakan sesuatu yang salah dan mustahil, serta menolak kalam Allah s.w.t. secara terang-terangan."[370]

Ibnu Hazm berkata, "Di antara sahabat yang darinya diriwayatkan pendapat yang sama dengan pendapat kita adalah Umar ibn Khaththab. Diriwayatkan kepada kami melalui Abdurrazaq dari Ibnu Juraij: Yahya ibn Said al-Anshari memberitahukan kepadaku bahwa dia mendengar Said ibn Musayyab berkata: Umar ibn Khaththab berkata, "Laki-laki mana saja menalak istrinya, lalu dia haid sekali atau dua kali, lalu haidnya terhenti, maka hendaklah dia menunggu selama sembilan bulan sampai kehamilannya menjadi jelas. Jika kehamilannya tidak tampak dalam waktu sembilan bulan, maka hendaklah dia ber*'iddah* setelah masa sembilan bulan tersebut selama tiga bulan, yaitu *'iddah* wanita yang telah terputus haidnya."[371]

Ibnu Hazm berkata, "Lihatlah ini Umar yang memandang bahwa kehamilan tidak lebih dari sembilan bulan. Dan ini adalah

---

[369] Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ*, jilid X, hlm. 132; dan Baihaqi, *as-Sunan al-Kubrâ*, jilid VII, hlm. 729.
[370] Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ*, jilid X, hlm. 131-132.
[371] *Ibid*, hlm. 133.

pendapat Muhammad ibn Abdullah ibn Hakam, Abu Sulaiman, dan para sahabat kita."[372]

Bantahan-bantahan

Ibnu Hazm beranggapan bahwa semua khabar yang diriwayatkan tentang memanjangnya kehamilan sampai setahun atau dua tahun sebagai khabar-khabar palsu, yang bersumber dari orang yang tidak dapat dipercaya dan tidak diketahui siapa dia; dan bahwa tidak boleh menetapkan hukum dalam agama dengan khabar-khabar semacam ini.[373] Sebagaimana dia beranggapan bahwa tidak ada tempat bergantung bagi pendapat-pendapat ini, atau dasar yang para penganutnya dapat bersandar kepadanya.[374]

Adapun apa yang diriwayatkan dari Said ibn Musayyab, di dalam sanadnya terdapat Ali ibn Zaid ibn Jad'an. Dan dia daif (lemah).[375]

Adapun argumentasi mereka dengan bahwa Umar menetapkan masa empat tahun bagi istri orang yang hilang, dan bahwa itu tidak lain adalah batas kehamilan, hal ini tidak dapat diterima. Sebab, masa tersebut berkaitan dengan orang yang hilang itu sendiri. Seandainya sang istri melahirkan dalam masa tersebut, maka batas waktu yang ditetapkan baginya belum berakhir. Selain itu, tidak terdapat riwayat dari Umar atau sahabat lainnya

---

372 *Ibid.*

373 *Ibid.* Tidak mungkin menganggap semua yang diriwayatkan tentang masa maksimum kehamilan sebagai khabar-khabar palsu. Sebab, khabar-khabar tersebut disebutkan oleh para pembesar imam dalam kitab-kitab mereka, meskipun di dalam riwayat-riwayat dari sebagian sahabat dan tabiin terdapat beberapa orang rawi yang tidak dikenal. Akan tetapi, kesahihan sanad dan kebenaran riwayat yang disebutkan oleh para imam, penafsirannya sebagaimana yang dijelaskan dalam kajian ini adalah bahwa semua itu bersumber dari prasangka para wanita yang haidnya terputus selama beberapa tahun karena sebab-sebab yang bermacam-macam, lalu terjadi kehamilan dalam masa tersebut, sehingga mereka mengira bahwa masa kehamilan memanjang sampai beberapa tahun.

374 *Ibid.*

375 *Ibid*; dan Muhamad ibn Ali ibn Hajar al-Asqalani, *Taqrîb at-Tahdzîb*, Suriah: Dar ar-Rasyid, cet. III, 1991, hlm. 401.

bahwa kehamilan bisa memanjang sampai empat tahun. Tapi yang dibuktikan oleh Ibnu Hazm dari Umar adalah bahwa dia memandang kehamilan adalah sembilan bulan.

Adapun argumentasi para ulama mazhab Hanafi dengan firman Allah s.w.t., *"Mengandungnya dan menyapihnya adalah tiga puluh bulan,"* (QS. Al-Aḥqâf: 15) atas pendapat mereka bahwa masa maksimum kehamilan adalah dua tahun, hal ini telah terbantah melalui penjelasan pengambilan kesimpulan yang dilakukan oleh al-Mawardi dari ayat tersebut. Yaitu bahwa ayat ini hanya mungkin merupakan kumpulan dari masa minimum kehamilan dan masa maksimum menyusui, dan tidak mungkin merupakan kumpulan dari masa maksimum kehamilan dan masa minimum menyusui, karena masa minimum menyusui tidak terbatas.[376]

Adapun argumentasi mereka dengan perkataan Aisyah, hal ini dibantah oleh Ibnu Hazm bahwa di dalam sanadnya dari Aisyah terdapat Jamilah binti Sa'ad, yang tidak dikenal dan tidak diketahui siapa dia. Dengan demikian, perkataan ini salah.[377]

Adapun argumentasi mereka dengan apa yang diriwayatkan dari Umar, melalui Abdurrazaq dari Sufyan ats-Tsauri dari A'masy dari Abu Sufyan dari para syekh mereka dari Umar, hal ini dianggap oleh Ibnu Hazm sebagai argumentasi yang salah. Sebab, khabar ini diriwayatkan dari Abu Sufyan, dan dia daif (lemah), dari para syekh mereka, dan mereka tidak dikenal.[378]

Pendapat Kedokteran

Masa kehamilan normal adalah 280 hari, dihitung sejak haid terakhir yang dialami oleh wanita. Karena kehamilan biasanya terjadi pada sekitar hari ke-14 dari permulaan haid, maka masa

---

376 Al-Mawardi, *al-Ḥâwî*, jilid XI, hlm. 204.
377 Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ*, jilid X, hlm. 132.
378 *Ibid.*

kehamilan yang sesungguhnya adalah: 280 - 14 = 266 hari.[379] Dan karena penghitungan kadang salah, khususnya jika siklus bulanan tidak teratur, maka sebagian ibu-ibu biasanya berbicara tentang masa kehamilan yang sangat panjang. Adapun lebih lama atau lebih cepatnya kehamilan selama dua minggu dari masa yang diperkirakan adalah sesuatu yang wajar.[380]

Dr. Muhammad Ali al-Bar menekankan bahwa kandungan hanya bisa terlambat sampai sebulan penuh, dengan anggapan bahwa penghitungan dilakukan dengan teliti. Jika tidak, maka janin akan mati dalam perut ibunya. Ilmu kedokteran menganggap kelebihan waktu di atas sebulan sebagai kesalahan perhitungan.[381]

Dr. Ahmad Tar'ani, spesialis bidang wanita dan persalinan, menekankan bahwa kehamilan kadang mencapai sepuluh bulan, dan tidak lebih dari itu. Sebab, ari-ari yang memberi makan janin akan menjadi tua setelah bulan kesembilan. Kuantitas oksigen dan makanan yang mengalir dari ari-ari menuju janin akan berkurang, sehingga janin akan mati.[382]

Dr. Ahmad Tar'ani juga menekankan sebuah catatan penting tentang hal itu. Yaitu, harus dipastikan bahwa tidak ada kesalahan dalam penghitungan masa kehamilan. Sebab, kadang siklus bulanan wanita terlambat, karena menyusui misalnya, atau sebab lainnya, lalu dia langsung hamil tanpa terjadi menstruasi. Ketika itu, masa terputusnya siklus bulanan menjadi panjang. Oleh karena itu, masa ini (yaitu terputusnya menstruasi sebelum hamil) harus dihitung juga.

---

379 Muhammad Ali al-Barr, *Khalq al-Insân baina ath-Thibb wa al-Qur'ân*, hlm. 451.

380 *Ibid*. Dr. Shadiq Fir'aun mendefinisikan kehamilan panjang dengan: Jka janin tinggal dalam rahim dalam keadaan hidup selama 42 minggu atau lebih, terhitung sejak hari pertama dari akhir haid, dengan syarat pembuahan telah terjadi dua minggu setelah hari tersebut." (Ibrahim Haqqi dan Shadiq Fir'aun, *Fann at-Taulîd*, hlm. 250).

381 *Ibid*, hlm. 451-452.

382 Dalam sebuah dialog dengannya.

Dr. Muhyiddin Kahalah,[383] spesialis bidang wanita dan persalinan, menekankan hakikat bahwa kehamilan sepuluh bulan adalah masa terpanjang kehamilan. Bahkan para dokter memaksa wanita untuk melahirkan dengan cara-cara buatan setelah kandungan melampaui dua minggu setelah masa sembilan bulan, karena ketika itu janin sampai pada fase yang berbahaya.

Dr. Kahalah juga menekankan bahwa kelebihan waktu di atas itu hanyalah khayalan belaka. Kadang seorang wanita menyusui, lalu siklus bulanannya terputus selama rentang waktu yang sangat panjang karena adanya hormon susu. Ketika itu kadang wanita hamil dan melahirkan dengan masa kehamilan maksimal, yaitu sepuluh bulan. Dia menyangka bahwa terputusnya siklus adalah bagian dari kehamilan. Padahal yang benar bukanlah demikian.

Selain itu, kadang siklus bulanan wanita terputus karena berbagai sebab, baik bersifat psikologis maupun fisiologis. Di antaranya adalah tergoncangnya kondisi kejiwaan pada sebagian wanita yang tertimpa neurosis (penyakit saraf) dan sejenisnya.[384]

Di antaranya juga adalah kehamilan palsu. Kadang seorang wanita merasakan semua gejala kehamilan. Tapi melalui pemeriksaan medis diketahui bahwa itu adalah kehamilan palsu. Dia mengalami keterputusan haid, karena pengaruh langsung kelenjar pituitari terhadap pengeluaran hormon pada kedua indung telur. Dia juga merasakan seolah ada gerakan janin di dalam perutnya. Padahal itu tidak lain adalah gerakan usus di dalam perut dan mengerutnya otot-otot dinding perut. Pada waktu yang terhitung untuk melahirkan, dia merasakan rasa sakit karena melahirkan. Padahal itu tidak lain hanyalah kondisi psikologis belaka. Penyebabnya adalah keinginan yang menggebu atau ketakutan yang

---

383 Dalam sebuah dialog dengannya.

384 Muhamad Zalzalah, *Mausû'ah Shihhah ath-Thifl*, Kuwait: Muassasah Dar al-Kutub ats-Tsaqafiah, cet. I, 1983, hlm. 76.

besar untuk hamil pada diri wanita. Prosentase kehamilan palsu ini adalah satu wanita dalam setiap 10 ribu wanita.[385]

Kadang salah seorang wanita yang mengkhayalkan kehamilan palsu itu membayangkan bahwa kandungannya berada di dalam perutnya selama beberapa tahun. Kadang dia benar-benar hamil dan melahirkan bayi. Tapi akibat khayalannya dan khayalan yang diciptakan oleh orang-orang di sekitarnya sebelumnya, dia membayangkan bahwa dia telah mengandung bayi tersebut selama tiga atau empat tahun.[386]

Semua sebab yang telah disebutkan di atas menjadikan wanita mengkhayalkan kehamilan panjang, khususnya jika dia tidak menjalani pemeriksaan medis.

Dr. Nabihah al-Jayyar menyebutkan bahwa dalam sebuah statistik dijelaskan bahwa 25 % dari wanita hamil melahirkan pada minggu ke-42 (294 hari), atau terlambat dua minggu dari masa sembilan bulan, 12 % melahirkan pada minggu ke-43 (301 hari), dan 3 % melahirkan pada minggu ke-44 (308 hari).[387]

Statistik juga menjelaskan bahwa kematian bayi yang dilahirkan bertambah dan berlipat dengan bertambahnya masa kehamilan lebih dari 42 minggu, karena mengeringnya ari-ari.[388]

Pendapat yang Kuat

Setelah memaparkan pendapat-pendapat fukaha dan menjelaskan bahwa sandaran mereka adalah realitas yang melalui pernyataan para dokter modern menjadi jelas bahwa itu tidak mendalam, bahkan itu hanyalah khayalan yang bersumber dari berbagai sebab, baik psikologis maupun fisiologis, seperti proses menyusui atau kehamilan palsu menjadi jelas bahwa masa paling

[385] Muhamad Rif'at, *al-Ḥaml wa al-Wilâdah*, hlm. 285-286.
[386] Muhammad Ali al-Barr, *Khalq al-Insân baina ath-Thibb wa al-Qur'ân*, hlm. 454.
[387] Nabihah al-Jayyar, *Baḥts Aqall Muddah al-Ḥaid wa an-Nifâs wa al-Ḥaml wa Aktsarihâ*, hlm. 437.
[388] *Ibid.*

lama yang kehamilan dapat berlanjut kepadanya adalah sepuluh bulan. Ini berdekatan dengan pernyataan Ibnu Hazm dan fukaha kita terdahulu yang menganut pendapatnya.

Dr. Muhammad Ali al-Bar berkata, "Orang yang mempelajari kitab-kitab fikih harus menyadari bahwa terjadinya kehamilan panjang yang mencapai beberapa tahun adalah mustahil, dan bahwa itu biasanya bersumber dari khayalan ibu yang sangat ingin memiliki anak, atau dari karangan para pendongeng dan mitos-mitos mereka. Yang jadi permasalahan, kadang wanita melahirkan beberapa tahun setelah kematian suaminya atau setelah ditalak suaminya. Lalu fukaha menetapkan bahwa anak adalah milik tempat tidur dan menisbatkan anak tersebut kepada suaminya yang telah meninggal beberapa tahun atau yang telah menalaknya beberapa tahun."[389]

Dalam rekomendasi yang dikeluarkan oleh Seminar Fikih Kedokteran Ke-3 yang diadakan di Kuwait pada tahun 1987, disebutkan:

Pertumbuhan kandungan berlangsung sejak pembuahan sampai kelahiran dengan bersandar pada ari-ari dalam mendapatkan makanan. Masa kehamilan diperkirakan sekitar 280 hari, sejak hari pertama haid normal yang mendahului kehamilan. Jika kelahiran mundur dari waktu tersebut, di dalam ari-ari terdapat sisa bahan makanan yang mencukupi kebutuhan janin untuk masa dua minggu selanjutnya. Setelah itu janin akan menderita kelaparan, sampai pada tingkat meningginya prosentase kematian janin pada minggu ke-43 dan 44. Sangat jarang sekali janin yang selamat dari kematian setelah tinggal di dalam rahim selama 45 minggu, atau seminggu setelah janin berusia sepuluh bulan.

Untuk memuat kejadian yang langka dan aneh, masa ini diperpanjang sebanyak dua minggu lagi, sehingga menjadi 330

[389] Muhammad Ali al-Barr, *Khalq al-Insân baina ath-Thibb wa al-Qur'ân*, hlm. 454.

hari. Dan belum diketahui ada ari-ari yang mampu menyuplai janin dengan unsur-unsur kehidupan selama masa ini.[390]

Dr. Umar al-Asyqar berkata, "Undang-undang terlalu berlebihan dalam bersikap hati-hati, dengan bersandar pada beberapa pendapat fikih dan mengesampingkan pendapat ilmiah, sehingga menetapkan bahwa masa maksimum kehamilan adalah satu tahun."[391]

Penulis memandang bahwa wanita hamil harus bersumpah dalam kasus penetapan nasab anak kepada suaminya yang meninggal atau menalaknya, jika masa kehamilan lebih dari sembilan bulan sampai setahun. Sebab, itu termasuk kejadian-kejadian yang langka, yang diragukan oleh kedokteran, jika kehamilan tidak dipantau sejak awal. Oleh karena itu, perlu adanya sikaf hati-hati dalam menetapkan nasab anak kepada suami yang meninggal atau menalak, dengan meminta sumpah istri. *Wallahua'lam*.

Permasalahan Kedua: Syarat-syarat Berakhirnya *'Iddah* dengan Melahirkan Kandungan

Berakhirnya *'iddah* dengan melahirkan kandungan memiliki dua syarat:

Syarat pertama: Kandungan haruslah dinisbatkan kepada pemilik *'iddah* (suami), baik secara zahir, maupun berdasarkan perkiraan seperti anak lian, meskipun anak tersebut tidak benar-benar dinisbatkan kepada suami. Misalnya, suami melian istri, tapi istri tidak melian suami, lalu suami meninggal atau menalak istri. Syarat ini ditetapkan oleh para imam yang empat.[392]

---

390 Umar Sulaiman al-Asyqar, *al-Haidh wa an-Nifâs wa al-Haml baina al-Fiqh wa al-Qur'ân*, hlm. 95-96.

391 *Ibid*, hlm. 96.

392 Asy-Syarbini, *Mughnî al-Muhtâj*, jilid V, hlm. 84; Ibnu Himam, *Syarh Fath al-Qadîr*, jilid IV, hlm. 149; al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid IV, hlm. 143; an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 349-350; al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid V, hlm. 413; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 479.

Syarat kedua: Dilahirkannya seluruh kandungan. Ini disepakati oleh para imam yang empat. Sebab, kandungan adalah nama bagi semua yang ada di dalam perut.[393]

Jika bayi yang dikandung hanya satu, maka *'iddah* berakhir dengan melahirkannya dan terlepasnya seluruh bagiannya. Dan jika bayi yang dikandung dua atau lebih, maka *'iddah* belum berakhir kecuali dengan melahirkan bayi yang terakhir. Sebab, yang disebut dengan kandungan adalah seluruhnya.

Dan karena *'iddah* disyariatkan untuk mengetahui bebasnya rahim dari kehamilan, maka jika telah diketahui adanya kehamilan, keberadaan sesuatu yang mewajibkan *'iddah* menjadi pasti dan kebebasan rahim menjadi hilang.[394]

Kandungan yang dengan Melahirkannya *'Iddah* Berakhir

Kandungan yang dengan melahirkannya *'iddah* berakhir memiliki perincian dalam pandangan fukaha:

1. Para ulama mazhab Hanafi memandang bahwa yang dimaksud dengan kandungan yang dengan malahirkannya *'iddah* wanita hamil berakhir adalah yang sebagian atau seluruh bentuknya tampak jelas. Jika sebagian bentuknya belum tampak jelas, maka *'iddah* tidak berakhir. Sebab, kandungan adalah nama bagi nutfah yang telah berubah. Jika dia berbentuk segumpal daging atau segumpal darah, maka dia belum berubah. Dengan demikian, belum diketahui dengan meyakinkan

---

393 Ibnu Himam, *Syarh Fath al-Qadîr*, jilid IV, hlm. 140; Ibnu Abidin, *Hâsyiyah Radd al-Mukhtâr*, jilid III, hlm. 538; Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid III, hlm. 172; Ibnu Abdil Barr, *al-Kâfî fî Fiqh Ahl al-Madînah al-Mâlikî*, Riyadh: Maktabah ar-Riyadh al-Haditsah, cet. I, 1978, jilid II, hlm. 621; al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, jilid XVIII, hlm. 165; al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid IV, hlm. 143; asy-Syafi'i, *al-Umm*, jilid V, hlm. 236; an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 352; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 474.

394 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 475.

bahwa dia berubah kecuali dengan tampak jelasnya sebagian bentuknya.[395]

2. Para ulama mazhab Maliki memandang bahwa jika wanita hamil melahirkan segumpal darah atau segumpal daging, maka dia telah halal dan *'iddah*nya telah berakhir.[396]
3. Sementara menurut para ulama mazhab Syafi'i dan Hanbali,[397] *'iddah* berakhir dengan terlepasnya anak dalam keadaan hidup atau mati, dan tidak berakhir dengan gugurnya segumpal darah. Sebab, tidak diketahui apakah segumpal darah itu adalah sesuatu yang darinya diciptakan manusia atau bukan. Dan tidak ada satu hukum pun yang berkaitan dengannya, karena tidak dapat dipastikan bahwa dia adalah anak, tidak dengan penglihatan dan tidak pula dengan bukti.

Ibnu Mundzir berkata:

Semua ahli ilmu yang kami menghapal dari mereka ber*ijma'* bahwa *'iddah* wanita berakhir dengan keguguran, jika diketahui bahwa itu adalah anak.

Adapun jika wanita mengeluarkan segumpal daging, maka hal itu memiliki empat kondisi:

Pertama, padanya tampak sesuatu dari bentuk manusia, seperti tangan, jari, kuku, atau lainnya. Dengannya *'iddah* berakhir.

Kedua, padanya tidak tampak sesuatu dari bentuk manusia. Tapi orang yang memiliki pengetahuan di antara para wanita dan dukun bayi mengatakan bahwa padanya terdapat bentuk yang samar. Ini adalah bukti bahwa dia adalah anak berdasarkan

---

[395] Ibnu Abidin, *Hâsyiyah Radd al-Mukhtâr*, jilid III, hlm. 538; dan Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid III, hlm. 173.

[396] Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, jilid XVIII, hlm. 165; dan Ibnu Abdil Barr, *al-Kâfî*, jilid II, hlm. 620.

[397] Asy-Syarbini, *Mughnî al-Muhtâj*, jilid V, hlm. 84-85; an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 352-353; al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid V, hlm. 413; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 475-476.

kesaksian orang-orang yang memiliki pengetahuan. Kesaksian mereka diterima, dan dengannya ditetapkan berakhirnya *'iddah* dan hukum-hukum lainnya.

Ketiga, dia tidak memiliki bentuk yang jelas dan tidak pula bentuk yang samar yang diketahui oleh para dukun bayi. Tapi mereka mengatakan bahwa dia adalah asal manusia. Seandainya dia bertahan, tentu dia akan berbentuk. Dalam kondisi ini, menurut para ulama mazhab Syafi'i, dengannya *'iddah* berakhir. Dan ini adalah pendapat kita. Sementara menurut para ulama mazhab Hanbali, dengannya *'iddah* tidak berakhir, berdasarkan yang kuat dalam mazhab mereka. Sebab, keberadaannya sebagai anak diragukan. Dan berakhirnya *'iddah* yang meyakinkan tidak dapat ditetapkan dengan sesuatu yang diragukan.

Keempat, padanya tidak terdapat bentuk manusia, dan para dukun bayi tidak memberikan kesaksian bahwa dia adalah permulaan penciptaan manusia, atau mereka meragukan keberadaannya sebagai daging manusia atau bukan. Dengannya *'iddah* tidak berakhir. Sebab, keberadaannya sebagai anak tidak dapat ditetapkan, baik dengan bukti maupun dengan kesaksia, sehingga dia menyerupai segumpal darah.

Pendapat yang Kuat

Yang tampak dari pemaparan pendapat mazhab-mazhab yang berbeda-beda adalah bahwa hukum berakhirnya *'iddah* dengan melahirkan kandungan disandarkan pada jelas dan tidaknya bentuk anak. Sama saja apakah itu melalui pemeriksaan medis dan itu adalah bukti atau kesaksian para dukun bayi atau dokter. Jika wanita tidak menjalani pemeriksaan medis, maka disyarat-kan jelasnya bentuk manusia pada apa yang digugurkannya, untuk meyakinkan penetapan berakhirnya *'iddah,* hal mana semua itu diikuti dengan darah nifas yang memastikan berakhirnya kehamilan.

Adapun jika berdasarkan bukti melalui pemeriksaan medis diketahui terjadinya pembuahan terhadap sel telur dan menetapnya sel telur di dalam rahim, maka itu adalah permulaan kehamilan. Hal itu tampak melalui pemeriksaan darah yang menunjukkan adanya kehamilan dalam rentang waktu 48 jam, dengan memeriksa hormon kehamilan (HCG) setelah sel telur menetap dalam rahim; atau melalui penggunaan alat sonar untuk memotret sel telur yang telah dibuahi dalam rahim setelah dua minggu; atau melalui pemeriksaan air seni selama waktu yang mencukupi.

Jika wanita mengalami keguguran setelah itu, dan lebih dari seorang dokter memberikan kesaksian bahwa apa yang digugurkannya adalah nutfah, atau segumpal darah, atau lebih dari itu, lalu hal itu dibenarkan oleh para dokter melalui pemeriksaan medis yang bermacam-macam, maka semua itu adalah bukti yang dengannya ditetapkan berakhirnya *'iddah* dengan melahirkan kandungan.[398]

Permasalahan Ketiga: Keraguan dalam *'Iddah*

Sebelum masuk ke dalam hukum syariat bagi wanita yang ragu dalam *'iddah*, terlebih dahulu harus dijelaskan makna etimologis dari kata *irtiyâb* (ragu).

Irtiyâb berasal dari *raib* dan *raibah*. Artinya: keraguan, dugaan, dan tuduhan.

Kamu katakan, *"Râbanî asy-syai`u wa arâbanî,"* artinya: Sesuatu itu membuatku ragu."[399]

Fukaha banyak berselisih pendapat dalam tema keraguan. Mereka mendefisikan wanita yang ragu sebagai wanita yang

---

[398] Dialog dengan Dr. Zuhair az-Zamili, Dr. Muhyiddin Kahalah, dan Dr. Ahmad Tar'ani.

[399] Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, jilid I, hlm. 442.

Adapun jika berdasarkan bukti melalui pemeriksaan medis diketahui terjadinya pembuahan terhadap sel telur dan menetapnya sel telur di dalam rahim, maka itu adalah permulaan kehamilan. Hal itu tampak melalui pemeriksaan darah yang menunjukkan adanya kehamilan dalam rentang waktu 48 jam, dengan memeriksa hormon kehamilan (HCG) setelah sel telur menetap dalam rahim; atau melalui penggunaan alat sonar untuk memotret sel telur yang telah dibuahi dalam rahim setelah dua minggu; atau melalui pemeriksaan air seni selama waktu yang mencukupi.

Jika wanita mengalami keguguran setelah itu, dan lebih dari seorang dokter memberikan kesaksian bahwa apa yang digugurkannya adalah nutfah, atau segumpal darah, atau lebih dari itu, lalu hal itu dibenarkan oleh para dokter melalui pemeriksaan medis yang bermacam-macam, maka semua itu adalah bukti yang dengannya ditetapkan berakhirnya *'iddah* dengan melahirkan kandungan.[398]

Permasalahan Ketiga: Keraguan dalam *'Iddah*

Sebelum masuk ke dalam hukum syariat bagi wanita yang ragu dalam *'iddah*, terlebih dahulu harus dijelaskan makna etimologis dari kata *irtiyâb* (ragu).

Irtiyâb berasal dari *raib* dan *raibah*. Artinya: keraguan, dugaan, dan tuduhan.

Kamu katakan, *"Râbanî asy-syai`u wa arâbanî,"* artinya: Sesuatu itu membuatku ragu.[399]

Fukaha banyak berselisih pendapat dalam tema keraguan. Mereka mendefisikan wanita yang ragu sebagai wanita yang

---

[398] Dialog dengan Dr. Zuhair az-Zamili, Dr. Muhyiddin Kahalah, dan Dr. Ahmad Tar'ani.

[399] Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, jilid I, hlm. 442.

haidnya berhenti, dan dia dia tidak tahu apakah sebabnya adalah kehamilan, penyusuan, atau penyakit.[400]

Permasalahan ini harus dibagi ke dalam dua bagian untuk menjelaskan hukum syariat di dalamnya.

Bagian Pertama: Wanita yang Diperselisihkan Aqrâ'-nya[401]

Di kalangan ulama, wanita yang ragu pada saat ber*'iddah* dari talak dinamakan dengan wanita yang diperselihkan *aqrâ'*-nya, atau wanita yang meragukan haidnya, atau wanita yang masa sucinya memanjang.

Para ulama berselisih pendapat tentang hukum berakhirnya *'iddah* wanita ditalak yang meragukan haidnya, ke dalam tiga pendapat:

*Pendapat pertama: 'iddah*nya berlanjut sampai dia haid sebanyak tiga kali, atau akan tetap ada sampai dia memasuki usia menopause yang di dalamnya wanita sepertinya tidak lagi haid. Jika dia telah memasuki usia menopause, maka dia harus memulai *'iddah* wanita menopause, yaitu tiga bulan.

Ini adalah pendapat para ulama mazhab Hanafi, para ulama mazhab Syafi'i dalam pendapat yang baru, Ibnu Hazm, Laits, Ibnu Sa'ad, ats-Tsauri, dan sekelompok ulama lainnya. Ibnu Hajar

---

[400] Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, jilid VII, hlm. 642; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 466. Ibnu Rusyd mendefinisikannya sebagai wanita yang ditalak dan tidak haid, sementara dia berada dalam usia haid, dan tidak ada dugaan terjadinya kehamilan atau sebab lain seperti penyusuan atau penyakit." (Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid II, hlm. 107). Titik perselisihan bagi sebagian fukaha dalam permasalahan ini adalah jika tidak diketahui apa sebab berhentinya haid. Az-Zuhaili menyebutkan definisi di atas karena sebabnya tidak diketahui. Bisa jadi sebabnya adalah kehamilan, penyakit, atau penyusuan. Tapi wanita tidak mengetahui secara pasti apakah sebab tersebut.

[401] *Aqrâ'* adalah jamak *qur'*. Dalam bahasa kata ini digunakan untuk menyebut dua hal yang saling bertentangan: haid dan suci. (*Ibid*, jilid I, hlm. 130). Kata ini sendiri menjadi obyek perselisihan fukaha. Sebagian dari mereka beranggapan bahwa *'iddah* dihitung dengan haid, dan sebagian yang lain dengan masa suci.

menganggap ini sebagai pendapat mayoritas fukaha di berbagai negeri.[402]

Imam Malik beranggapan bahwa wanita yang haidnya berhenti karena sedang menyusui tidak halal sampai dia haid tiga kali. Dan dia tidak sama dengan wanita yang ragu.[403] Ini adalah juga pendapat para ulama mazhab Syafi'i dan Hanbali, hal mana mereka beranggapan bahwa berhentinya haid karena adanya penghalang, yaitu penyakit, nifas, atau penyusuan, mengharuskan wanita untuk menunggu hilangnya penghalang tersebut dan kembalinya darah, meskipun lama. Kecuali dia memasuki usia menopause, maka ketika itu dia ber'*iddah* dengan hitungan bulan.[404]

Ibnu Taimiyah mengklaim bahwa itu adalah kesepakatan ulama, dan bahwa pendapat para ulama mazhab Hanbali bahwa wanita yang ragu harus meangguhkan diri selama setahun adalah jika sebab berhentinya haidnya tidak diketahui.[405]

*Pendapat kedua: 'iddah*nya adalah setahun setelah terputusnya haid. Ini adalah pendapat para ulama mazhab Maliki, Hanbali, Syafi'i dalam pendapat yang lama, dan sekelompok ulama lainnya.[406] Hanya saja, imam Malik memandang bahwa dia harus menunggu selama sembilan bulan. Jika selama masa tersebut dia tidak haid, maka dia harus ber'*iddah* selama tiga bulan. Jika dia haid sebelum

---

[402] Ibnu Abidin, *Hâsyiyah Radd al-Mukhtâr*, jilid III, hlm. 534; Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid XVIII, hlm. 95; Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid II, hlm. 108; asy-Syarbini, *Mughnî al-Muhtâj*, jilid V, hlm. 82; an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 347; Ibnu Hazm, *al-Muhallâ*, jilid X, hlm.51: dan Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid IX, hlm. 380.

[403] Ad-Dasuqi, *Hâsyiyah ad-Dasûqî*, jilid II, hlm. 472; dan Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid XVIII, hlm. 95.

[404] An-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 347; al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid V, hlm. 420; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 465.

[405] Al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid V, hlm. 420; dan Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, jilid XXXIV, hlm. 23.

[406] Ad-Dasuqi, *Hâsyiyah ad-Dasûqî*, jilid II, hlm. 470; Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid II, hlm. 107; al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid V, hlm. 419; Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 466; asy-Syarbini, *Mughnî al-Muhtâj*, jilid V, hlm. 82; an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 347; dan Ibnu Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, jilid XXXIV, hlm. 23.

sempurnanya masa tiga bulan itu, maka dia harus ber'*iddah* dengan haid. Jika berlalu sembilan bulan setelah itu dan dia tidak haid lagi, maka dia harus ber'*iddah* selama tiga bulan. Jika dia haid untuk kedua kali sebelum sempurnanya masa tiga bulan itu, maka dia harus ber'*iddah* dengan haid. Jika berlalu sembilan bulan setelah itu dan dia tidak haid lagi, maka dia harus ber'*iddah* selama tiga bulan. Jika dia haid untuk ketiga kali sebelum sempurnanya masa tiga bulan itu, berarti dia telah menyempurnakan *'iddah* dengan haid. Jika dia tidak haid, maka dia harus ber'*iddah* selama tiga bulan, dan setelah itu dia telah halal.[407] Ini adalah juga pendapat para ulama mazhab Hanbali.[408]

Pendapat ketiga: Jika dia haid dengan haid yang diperselisihkan, maka cukup baginya ber'*iddah* dengan tiga bulan.[409] Pendapat yang semisal dengannya diriwayatkan dari Jabir ibn Zaid, Ikrimah, Qatadah, Ibnu Abbas, dan Zaid ibn Tsabit.[410] Ini adalah juga pendapat az-Zuhri dan Mujahid.[411] Dan Ibnu Rusyd cenderung kepadanya.[412]

Dalil-dalil dan Diskusi

Para penganut pendapat pertama bersandar pada dalil-dalil berikut:

1. Firman Allah s.w.t.,

وَاللائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَةُ

---

407 Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid II, hlm. 107-108; dan Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid XVIII, hlm. 94-95.

408 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 466.

409 Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ*, jilid X, hlm. 54-55; dan Ibnu Hajar, *Fatḥ al-Bârî*, jilid IX, hlm. 380.

410 Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ*, jilid X, hlm. 54-55.

411 Ibnu Hajar, *Fatḥ al-Bârî*, jilid IX, hlm. 380.

412 Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid II, hlm. 108.

أَشْهُرٍ وَاللائِي لَمْ يَحِضْنَ ﴿٤﴾

"Dan yang tidak lagi haid (menopause) di antara wanita-wanita kalian, jika kalian ragu, maka masa 'iddah mereka adalah tiga bulan. Begitu pula yang belum haid." (QS. Ath-Thalâq: 4) Zahir ayat dengan jelas berbicara tentang hukum wanita menopause dan wanita yang masih kecil.[413] Firman Allah s.w.t., *"jika kalian ragu,"* artinya: ragu tentang hukum mereka, bukan tentang masa menopause mereka.

Ath-Thabari beragumentasi atas hal itu dengan hadis Ubay ibn Ka'ab, dia berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya sekelompok wanita belum disebutkan dalam al-Kitab: wanita-wanita yang masih kecil, wanita-wanita tua, dan wanita-wanita hamil." Maka Allah menurunkan ayat, *"Dan yang tidak lagi haid..."*[414]

Ath-Thabari berkata:

> Pendapat yang paling benar adalah pendapat orang yang mengatakan bahwa yang dimaksud oleh Allah dengan ayat tersebut adalah, "Jika kalian ragu, sehingga kalian tidak mengetahui hukum tentang mereka." Wanita yang tidak lagi haid adalah wanita yang tidak dapat diharapkan lagi untuk haid karena usia tua. Dan mustahil dikatakan, *"Dan yang tidak lagi haid (*wa allâtî ya`isna*),"* kemudian dikatakan, "jika kalian meragukan masa menopause mereka." Sebab, kata *ya`s* berarti terputusnya harapan. Sementara wanita yang diragukan masa menopausenya masih memiliki harapan untuk haid. Tidak mungkin hilangnya harapan dan adanya harapan berada dalam satu waktu.[415]

---

413 Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid IX, hlm. 380.
414 Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, jilid XXVIII, hlm. 141.
415 *Ibid*, hlm. 141-142.

Ibnu Abdil Barr berkata, "Zahir al-Qur`an menunjukkan bahwa tidak jalan bagi para wanita yang memiliki *aqrâ`* untuk ber*'iddah* dengan hitungan bulan."[416]

2. Diriwayatkan dari Alqamah bahwa dia menalak istrinya dengan talak satu atau dua. Lalu haidnya terputus selama enam bulan, lalu dia meninggal. Maka Abdullah ibn Mas'ud berkata kepada Alqamah, "Allah telah menahan warisannya untukmu." Dan Alqamah pun menerima warisan tersebut dari istrinya.[417]

   Ibnu Hazm berkata, "Ini sangat sahih sekali dari Ibnu Mas'ud."[418]

Para penganut pendapat kedua bersandar pada dalil-dalil berikut:

1. Apa yang diriwayatkan dari Said ibn Musayyab, dia berkata: Umar ibn Khaththab berkata, "Wanita mana saja ditalak, lalu dia haid sekali atau dua kali, lalu haidnya terhenti, maka dia harus menunggu selama sembilan bulan. Jika kehamilan terlihat padanya, (maka dia harus ber*'iddah* sampai melahirkan kandungan). Jika tidak, maka dia harus ber*'iddah* setelah masa sembilan bulan tersebut selama tiga bulan. Setelah itu dia telah halal."[419]

   Ibnu Mundzir berkata, "Dengannya Umar menetapkan hukum di antara orang-orang muhajirin dan ansar. Dan tidak seorang pun mengingkarinya."[420]

2. Yang dimaksud dengan *'iddah* adalah sesuatu yang dengannya diketahui bebasnya rahim dalam bentuk dugaan yang kuat,

---

416 Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid XVIII, hlm. 97.
417 Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ*, jilid X, hlm. 52; dan Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid XVIII, hlm. 97.
418 Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ*, jilid X, hlm. 52.
419 *Ibid*, hlm. 54; dan Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid XVIII, hlm. 94.
420 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 466.

dengan dalil bahwa wanita hamil kadang haid juga.[421] Jika permasalahannya demikian, maka ber*'iddah* selama masa kehamilan cukup untuk mengetahui bebasnya rahim, bahkan menetapkan kebebasan tersebut dengan tegas.[422]

Para penganut pendapat ketiga bersandar pada dalil-dalil berikut:

Firman Allah s.w.t., *"Dan yang tidak lagi haid (menopause) di antara wanita-wanita kalian, jika kalian ragu, maka masa 'iddah mereka adalah tiga bulan. Begitu pula yang belum haid."* (QS. Ath-Thalâq: 4) Mujahid berkata, "Jika kalian tidak mengetahui apakah mereka haid atau tidak haid, dan para wanita yang telah berhenti haid serta yang belum haid, maka *'iddah* mereka adalah tiga bulan."[423]

Jadi, Mujahid menafsirkan firman Allah s.w.t., *"jika kalian ragu,"* dengan, "jika kalian tidak mengetahui." Dan perkataan Mujahid, "dan para wanita yang telah berhenti haid," artinya: hukum mereka sama dengan hukum para wanita yang tidak lagi haid.

Ibnu Hajar berkata, "Atsar Mujahid ini disebutkan dengan sanad yang bersambung oleh al-Firyabi."[424]

Az-Zuhri berkata, "Keraguan, *wallahua'lam*, terdapat pada wanita yang diragukan keterputusan anaknya; diragukan haidnya, apakah dia haid atau tidak; diragukan keterputusan haidnya setelah sebelumnya dia haid; diragukan umurnya, apakah dia sudah mencapai usia haid atau belum; dan diragukan kehamilannya, apakah dia hamil atau tidak. Jika kalian meragukan salah satu di antaranya, maka *'iddah* di dalamnya adalah tiga bulan."[425]

---

421 Ini adalah pendapat mereka. Yang benar, sebagaimana yang telah dijelaskan, dia tidak haid.

422 Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid II, hlm. 108.

423 Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid IX, hlm. 379.

424 *Ibid*, hlm. 380. Bukhari menyebutkannya dengan sanad yang mu'allaq (menggantung).

425 *Ibid*.

Diriwayatkan dari Ikrimah bahwa dia ditanya tentang wanita yang haid dan darahnya banyak, hingga dia tidak tahu lagi bagaimana haidnya. Ikrimah berkata, "Dia ber*'iddah* selama tiga bulan. Itu adalah keraguan yang difirmankan oleh Allah s.w.t., *'jika kalian ragu.'* Ibnu Abbas dan Zaid ibn Tsabit menetapkan hukum dengannya."[426]

Juga, karena keraguan yang disebutkan di dalam ayat adalah keraguan tentang haid, dan bahwa *yâ'is* dalam pembicaraan orang-orang Arab artinya adalah orang yang tidak diberi keputusan dengan pasti dalam sesuatu yang dia terputus darinya. Artinya, tidak memastikan keterputusan.[427] Oleh karena itu, wanita yang darahnya terputus dari kebiasaan, sedang dia berada dalam usia wanita yang haid, ber*'iddah* dengan hitungan bulan.[428]

Bantahan-bantahan

Argumentasi para penganut pendapat pertama dengan ayat, *"Dan yang tidak lagi haid (menopause)..."* (QS. Ath-Thalâq: 4), bahwa maknanya adalah, "Jika kalian tidak mengetahui apa hukum mereka," dan penafian mereka bahwa maknanya adalah keraguan tentang masa menopause, dibantah dengan bahwa dalam pembicaraan orang-orang Arab boleh jadi maknanya adalah tidak pastinya masa menopause. Makna ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas dan Zaid ibn Tsabit r.a., dan diriwayatkan juga dari sebagian tabiin, seperti Mujahid, az-Zuhri, dan lainnya.[429]

---

426 Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ*, jilid X, hlm. 54.

427 yang serupa dengannya adalah perkataan az-Zujaj. Dia berkata, "Maknanya: Jka kalian meragukan haid mereka. Darah telah terputus dari mereka, sedang mereka termasuk wanita yang masih dalam usia haid." (Muhammad Ali ash-Shabuni, *Rawâ`i' al-Bayân Tafsîr Âyât al-Aḥkâm*, Beirut: Muassasah Manahil al-Irfan, cet. III, 1980, jilid II, hlm. 615).

428 Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid II, hlm. 109.

429 Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ*, jilid X, hlm. 54-55; dan Ibnu Hajar, *Fatḥ al-Bârî*, jilid IX, hlm. 380.

Ibnul Qayyim membantah pendapat mereka dengan menyebutkan perkataan kadi Ismail dalam kitabnya, *Ahkâm al-Qur'ân*:

Allah s.w.t. telah menyebutkan kata menopause bersama kata keraguan dalam firman-Nya, *"Dan yang tidak lagi haid (menopause)...."* Lalu diriwayatkan dari Umar ibn Khaththab sebuah pernyataan yang sesuai dengan zahir al-Qur`an, karena dia berkata, "Wanita mana saja ditalak, lalu dia haid sekali atau dua kali, lalu haidnya terhenti dan dia tidak tahu apa yang menghentikannya, maka dia harus menunggu selama sembilan bulan, lalu ber*'iddah* selama tiga bulan." Ketika dia tidak mengetahui apa yang menghentikan haidnya, maka itulah obyek keraguan. Lalu ditetapkan padanya hukum ini. Dan mengikuti hal itu adalah lebih wajib dan lebih utama daripada pendapat orang yang berkata, "Jika seorang laki-laki menalak istrinya dengan talak satu atau dua, lalu haidnya terhenti, sedang dia masih muda, maka dia terus ber*'iddah* selama tiga puluh tahun (sampai memasuki usia menopause). Jika dia melahirkan anak setelah lebih dari dua tahun, maka anak tersebut tidak menjadi tanggungan suaminya." Dia menentang *ijma'* kaum muslimin terdahulu, karena mereka telah ber*ijma'* bahwa anak dinisbatkan kepada ayah selama wanita masih dalam *'iddah*. Dan yang tampak dari *'iddah* talak adalah bahwa dia ditetapkan karena persetubuhan yang darinya tercipta anak.

Bantahan ini juga berlaku bagi asy-Syafi'i dalam pendapat barunya. Hanya saja, masa kehamilan menurutnya adalah empat tahun.[430]

Di dalam pernyataan di atas juga terdapat bantahan Ibnul Qayyim terhadap syekhnya Ibnu Taimiyah, para ulama mazhab Hanbali, para ulama mazhab Syafi'i, dan para ulama mazhab Maliki yang mewajibkan atas wanita untuk menangguhkan diri sampai dia haid, jika dia sakit. Sebab, penyakit bisa berlanjut sampai beberapa tahun. Dan ini sejenis dengan menopause.

[430] Ibnul Qayyim, *Zâd al-Ma'âd*, jilid V, hlm. 659-660.

Yang juga semisal dengannya adalah dalam kasus menyusui. Bagaimana bisa Ibnu Taimiyah mengingkari berlanjutnya *'iddah* wanita yang haidnya terhenti tanpa sebab yang diketahui hingga mencapai usia menopause, lalu dia membolehkan berlanjutnya *'iddah* wanita yang mengetahui sebab terputusnya haidnya selama bertahun-tahun? Apakah ada dalil, baik nakli maupun akli, yang membedakan keduanya? Kemudian bagaimana bisa Ibnu Taimiyah menetapkan berlanjutnya *'iddah*, jika sebab terputusnya haid tidak diketahui, sebagai sesuatu yang menyulitkan, memberatkan, dan menyia-nyiakan maslahat kaum muslimin, sementara dia tidak menetapkan hal yang sama pada wanita yang mengetahui sebab terputusnya haidnya?

Adapun para penganut pendapat kedua, mereka telah menjelaskan bahwa masa sembilan bulan yang mereka tetapkan adalah untuk mengetahui bebasnya rahim. Dan menurut mereka, bebasnya rahim tidak bisa diketahui kecuali dengan itu. Akan tetapi, jika hal itu bisa diketahui melalui pemeriksaan medis yang meyakinkan, bukankah ini bisa dijadikan sandaran? Inilah yang akan ditunjukkan dalam pendapat kedokteran sebentar lagi.

Riwayat yang disebutkan dari Umar ibn Khaththab dianggap sahih oleh Ibnu Hajar dan Ibnul Qayyim.[431] Meskipun, Ibnu Hazm menafikan kesahihannya, karena Said ibn Musayyab tidak pernah mendengar dari Umar kecuali melalui Nu'man ibn Muqarrin.[432] Seandainya riwayat ini benar, maka itu adalah ijtihad

---

[431] Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid IX, hlm. 380; dan Ibnul Qayyim, *Zâd al-Ma'âd*, jilid V, hlm. 658.

[432] Ibnu Hazm, *al-Muhallâ*, jilid X, hlm. 55. Adz-Dzahabi menyebutkan sebuah hadis milik Said ibn Musayyab yang didengarnya dari Umar ketika dia berada di atas mimbar. Tentangnya Ma'mun ash-Shaghiraji berkata, "Semua anggota sanadnya tsiqah." Hadis ini menjadi dalil orang yang mengatakan bahwa Said pernah melihat Umar dan mendengar darinya. Dalam *Tahdzîb at-Tahdzîb*, hafiz Ibnu Hajar juga menyebutkan sebuah hadis dengan sanad yang sahih tanpa cacat, yang di dalamnya Said menyatakan dengan jelas bahwa dia pernah mendengar dari Umar. (Muhammad ibn Ahmad ibn Utsman adz-Dzahabi, *Siyar A'lâm an-Nubalâ`*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, cet. VII, 1990, jilid IV, hlm. 223).

Umar yang dasarnya adalah usaha mengetahui bebasnya rahim. Dan kedokteran modern telah menunjukkan kepada kita bahwa bebasnya rahim dapat diketahui dengan pemeriksaan medis.

Adapun anggapan Ibnu Abdil Barr bahwa pendapat Malik sesuai dengan pendapat Umar ibn Khaththab, dibantah dengan bahwa Umar mewajibkan atas wanita tersebut untuk menunggu selama setahun saja, dan tidak mewajibkan atasnya untuk memulai tahun baru jika dia haid dalam masa tersebut sebagaimana dikatakan oleh Malik dan orang-orang yang sepakat dengannya. Yang demikian itu karena tujuan dari menangguhkan diri selama sembilan bulan adalah untuk mengetahui bebasnya rahim. Dan bebasnya rahim telah diketahui dengan keluarnya darah. Ini adalah bantahan yang disampaikan oleh al-Mutawalli dari mazhab Syafi'i terhadap pendapat di atas.[433]

Pendapat yang Kuat

Dalil-dalil dalam permasalahan ini berputar di sekitar firman Allah s.w.t., *"Dan yang tidak lagi haid (menopause) di antara wanita-wanita kalian, jika kalian ragu ...."* (QS. Ath-Thalâq: 4) Para penganut pendapat pertama berargumentasi dengan zahir ayat ini, dengan anggapan bahwa wanita yang berada dalam usia haid bukanlah *yâ`isah* (wanita menopause). Dan pendapat ini, sebagaimana dikatakan Ibnu Rusyd,[434] di dalamnya terdapat kesulitan dan kesempitan. Ibnu Rusyd menambahkan, "Seandainya dikatakan bahwa dia ber*'iddah* dengan tiga bulan, niscaya akan menjadi baik, jika *yâ`isah* dipahami sebagai wanita yang belum dipastikan berhentinya haidnya." Dan yang tampak, makna ini boleh dalam pembicaraan orang-orang Arab. Hal itu diperkuat oleh apa yang dinukilkan oleh Ikrimah dan dia adalah murid Ibnu Abbas dari Ibnu Abbas dan Zaid ibn Tsabit bahwa keduanya menetapkan

---

433 An-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 347.

434 Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid II, hlm. 108.

hukum bagi wanita yang haid dan darahnya banyak, hingga dia tidak tahu lagi bagaimana haidnya, bahwa dia harus ber*'iddah* selama tiga bulan, dengan berargumentasi dengan firman Allah s.w.t., *"jika kalian ragu..."*

Jika tujuan *'iddah* adalah untuk meyakinkan bebasnya rahim, maka pemeriksaan medis dapat membantu menetapkan itu. Sekarang, kedokteran dapat memastikan apakah wanita hamil atau tidak setelah berlalu tiga bulan sejak dia ditalak, bahkan dalam waktu yang jauh lebih sedikit dari itu. Hal ini dikarenakan beberapa sebab medis.[435] Di antaranya, sel sperma tidak dapat hidup lebih dari dua hari, jika tidak membuahi sel telur. Jika terjadi pembuahan dan kehamilan, maka itu dapat diketahui secara meyakinkan melalui berbagai pemeriksaan medis.

Melalui pemeriksaan darah wanita hamil, kehamilan dapat diketahui dengan memeriksa hormon kehamilan (HCG) yang tampak pada darah setelah 24 atau 48 jam sejak menetapnya sel telur yang dibuahi di dalam rahim.

Kehamilan juga tampak dengan jelas dan pasti dalam alat sonar setelah dua minggu sejak permulaan kehamilan, hal mana sel telur yang dibuahi atau nutfah akan tampak dalam rahim.

Bahkan pemeriksaan air seni biasa dapat memastikan adanya kehamilan selama rentang waktu tiga bulan sejak permulaan kehamilan, bahkan dalam waktu yang jauh lebih sedikit darinya.

Jika salah satu dari pemeriksaan di atas atau pemeriksaan-pemeriksaan laboratorium lainnya tidak menunjukkan adanya kehamilan, pastilah sel sperma telah mati sejak dimulainya *'iddah* wanita yang ditalak.

Jika wanita yang ditalak haid sekali atau dua kali dalam masa *'iddah*nya, lalu haid ketiga hilang, maka melalui pemeriksaan

---

435 Dialog dengan Dr. Zuhair az-Zamili, Dr. Muhyiddin Kahalah, dan Dr. Ahmad Tar'ani.

medis yang memastikan kekosongan perutnya dari kehamilan, dia ber*'iddah* dengan tiga bulan sejak waktu penalakannya. Sebab, waktu yang telah berlalu adalah bagian dari *'iddah*. Dengan kata lain, hari-hari yang telah berlalu dihitung, sampai sempurnanya waktu tiga bulan. Dan sebagian bulan tidak boleh digabungkan dengan sebagian *aqrâ`* (masa suci atau masa haid), agar pengganti (*'iddah* dengan tiga bulan) tidak bercampur dengan yang diganti (*'iddah* dengan *aqrâ`*). Bentuk *'iddah* seperti ini terdapat dalam perkataan sebagian ulama mazhab Syafi'i, sebagai cabang dari pendapat asy-Syafi'i yang lama dalam permasalahan menangguhkan diri selama sembilan bulan, enam bulan, atau empat tahun, berdasarkan perselisihan tentang mana yang paling kuat di antara mereka.[436]

Di antara dalil yang menunjukkan tidak adanya kehamilan dalam bentuk *'iddah* ini, adalah adanya haid yang bertentangan dengan kehamilan, sebagaimana dijelaskan dalam pembahasan tentang darah yang dikeluarkan oleh wanita hamil.

Amat disayangkan, banyak di antara fukaha kita yang membebani wanita dengan banyak belenggu dan ikatan yang tidak disyariatkan oleh Allah s.w.t. dan tidak pula oleh Rasulullah s.a.w. Dalam permasalahan ini terdapat contoh yang menunjukkan hal itu. Mereka telah memanjangkan *'iddah* atas wanita sampai bertahun-tahun lamanya. Bahkan sebagian dari mereka ada yang menetapkan *'iddah* sampai tiga puluh tahun, atau sampai mencapai usia menopause. Menurut para ulama mazhab Syafi'i, usia menopause memanjang sampai sembilan puluh tahun. Dan ini adalah sesuatu yang salah.

Bagian Kedua: Wanita yang Diragukan Kehamilannya

Di sini terdapat permasalahan lain yang berbeda dengan permasalahan pertama, yaitu tentang wanita yang selama *'iddah*nya dari

[436] An-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 347.

kematian atau talak merasakan sebagian gejala kehamilan. Ketika mendeskripsikannya al-Mawardi berkata, "Dia adalah wanita yang melalui *aqrâ`*-nya atau bulan-bulannya bagi wanita yang ber*'iddah* dari kematian sedang dia meragukan kehamilan, karena dia mendapatkan ketebalan (perut) dan merasakan beban."[437]

Ibnu Qudamah mendeskripsikannya sebagai wanita yang merasakan tanda-tanda kehamilan, berupa gerakan, tiupan, dan sejenisnya, dan dia ragu apakah dia hamil atau tidak.[438]

Menurut fukaha, wanita tersebut memiliki tiga kondisi:[439]

Pertama, keraguan tentang adanya kehamilan terjadi sebelum berakhirnya *'iddah*. Para ulama mazhab Syafi'i dan Hanbali memandang bahwa dia tidak boleh menikah setelah berakhirnya *'iddah*nya, sampai keraguannya hilang. Sebab, dengan demikian berarti dia menikah sedang dia secara zahir masih berada dalam hukum wanita yang ber*'iddah*. Jika dia menikah sebelum hilangnya keraguan, maka pernikahannya batal. Jika setelah itu terbukti dia hamil, maka dia harus ber*'iddah* dengan melahirkan kandungannya. Tapi jika keraguannya hilang, dan terbukti bahwa dia tidak hamil, maka jelas bagi kita bahwa *'iddah*nya telah berakhir dengan *aqrâ`* dan bulan.

Kedua, keraguan muncul setelah *'iddah*nya berakhir dan dia menikah dengan suami yang lain. Menurut para ulama mazhab Syafi'i dan Hanbali, pernikahannya tidak dianggap batal. Tapi jika terbukti bagi kita bahwa dia telah hamil ketika menikah, yaitu jika dia melahirkan sebelum enam bulan sejak waktu pernikahannya dengan suami yang lain, maka jelas bagi kita bahwa pernikahannya batal. Sebab, terbukti bahwa dia menikah dalam

---

437 Al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid XI, hlm. 200.

438 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 468-469.

439 Asy-Syarbini, *Mughnî al-Muhtâj*, jilid V, hlm. 86-87; an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 353; al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid XI, hlm. 200-201; as-Syafi'i, *al-Umm*, jilid V, hlm. 236; al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid V, hlm. 416; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 469.

keadaan mengandung dari suaminya pertamanya yang telah meninggal atau menalaknya. Jika dia melahirkan setelah enam bulan atau lebih, maka anak tersebut adalah milik suami kedua, dan pernikahan berlanjut dengan keabsahan.

Dalam kondisi ini yang di dalamnya tampak adanya bukti setelah *'iddah* wanita berakhir dan dia menikah dengan suami yang lain tidak halal bagi suami keduanya untuk menye-tubuhinya. Sebab, kita meragukan keabsahan pernikahannya, dan "Tidak halal bagi seseorang yang beriman kepada Allah dan hari akhir untuk menuangkan airnya pada tanaman orang lain."[440]

Ketiga, keraguan muncul setelah *'iddah*nya berakhir dan sebelum dia menikah dengan suami yang lain. Menurut para ulama mazhab Syafi'i, dia dilarang menikah sampai keraguannya hilang. Sebab, dia tidak tahu apa *'iddah*nya, apakah melahirkan kandungan, atau *aqrâ`* atau bulan.[441] Jika dia tidak mematuhi itu, dan dia menikah, maka menurut pendapat para ulama mazhab Syafi'i pernikahannya tidak dianggap batal secara langsung, tapi dia mengambil hukum wanita yang padanya muncul keraguan setelah *'iddah*nya berakhir dan dia menikah.

Di kalangan para ulama mazhab Hanbali terdapat dua pendapat:

Pertama, tidak halal baginya untuk menikah. Jika dia menikah, maka pernikahannya batal. Sebab, dia menikah disertai dengan keraguan tentang berakhirnya *'iddah*nya. Maka pernikahannya tidak sah, sebagaimana jika dia mendapatkan keraguan dalam masa *'iddah*. Selain itu, seandainya kita menganggap sah pernikahannya, maka pernikahan tersebut akan tergantung. Dan pernikahan tidak boleh digantungkan.

Kedua, dia boleh menikah dan pernikahannya sah. Sebab, kita telah menetapkan berakhirnya *'iddah*, halalnya pernikahan, serta

[440] Hadis telah ditakhrij sebelumnya.
[441] Asy-Syafi'i, *al-Umm*, jilid V, hlm. 236.

gugurnya nafkah dan tempat tinggal (dari suami pertama). Oleh karena itu, keraguan yang muncul tidak boleh menghilangkan apa yang telah ditetapkan.

Sedangkan menurut para ulama mazhab Maliki,[442] tidak halal bagi wanita yang meragukan kehamilan untuk menikah, kecuali setelah berlalunya masa maksimum kehamilan sesuai dengan perselisihan di antara mereka bahwa itu adalah empat tahun atau lima tahun. Ini berarti bahwa jika dia menikah selama masa tersebut, maka pernikahannya batal.

Mereka menyebutkan sebuah contoh dalam hal ini dengan mengambil pendapat bahwa masa maksimum kehamilan adalah lima tahun: Jika wanita yang sedang ber*'iddah* dari kematian atau talak menikah empat bulan sebelum berlalunya masa lima tahun dari hari penalakan atau kematian, lalu dia melahirkan lima bulan setelah hari pernikahannya yang kedua, dan anaknya terlahir dalam keadaan hidup dan selamat, maka anak tersebut tidak dinisbatkan kepada salah satu dari kedua suaminya, dan pernikahannya dengan suami kedua dibatalkan karena dia menikah dalam keadaan hamil. Tidak dinisbatkannya anaknya kepada suami pertama adalah karena dia melampaui masa maksimum kehamilan, yaitu lima tahun, selama sebulan. Adapun tidak dinisbatkannya anaknya kepada suami kedua adalah karena kandungannya kurang sebulan dari masa minimum kehamilan, yaitu enam bulan. Dan karena anak tersebut tidak dinisbatkan kepada salah satu dari keduanya, maka wanita tersebut dijatuhi had zina.

Ibnu Hazm menunjukkan bahwa pendapat mazhab Dhahiriah tentang wanita yang mendapatkan seperti gerakan bayi dalam perutnya, dan dia tidak tahu apakah di dalam perutnya ada bayi atau tidak, bahwa dia tidak boleh terburu-buru menikah sampai

---

[442] Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid II, hlm. 110; al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid IV, hlm. 143; dan al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, jilid XVIII, hlm. 164.

jelas baginya bahwa di dalam perutnya tidak ada bayi.[443] Telah diketahui bahwa masa maksimum kehamilan bagi mereka adalah sembilan bulan.

Pendapat Penulis

Jika *'iddah* belum lagi berakhir, dan ketika itu muncul keraguan, maka wanita harus menunggu sampai *'iddah*nya sempurna. Jika dia menjalani pemeriksaan medis dan terbukti hamil, maka dia harus ber*'iddah* dengan melahirkan kandungan-nya. Dan jika terbukti bahwa dia tidak hamil dan sebagaimana telah dijelaskan ini bisa dipastikan dalam waktu 48 jam melalui pemeriksaan darah, atau dua minggu melalui pemeriksaan dengan menggunakan alat sonar, atau melalui pemeriksaan air seni setelah waktu yang mencukupi[444] maka dia harus ber*'iddah* selama empat bulan sepuluh hari jika suaminya meninggal, atau ber*'iddah* dengan *aqrâ`* jika dia haid, atau ber*'iddah* dengan tiga bulan jika dia tidak lagi haid.

Adapun jika wanita yang ber*'iddah* tidak menjalani pemeriksaan medis, dan dia merasakan gejala-gejala kehamilan atau sebagiannya, seperti gerakan janin atau lainnya, maka dia harus menunggu selama masa maksimum kehamilan, yaitu sepuluh bulan, sejak permulaan *'iddah*. Jika dia hamil, maka dia ber*'iddah* sampai melahirkan. Dan jika tidak, maka dia telah halal.[]

---

[443] Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ*, jilid X, hlm. 53.

[444] Dialog dengan Dr. Zuhair az-Zamili, Dr. Muhyiddin Kahalah, dan Dr. Ahmad Tar'ani.

Pembahasan Ketiga

Talak terhadap Wanita Hamil

Pengantar

Di antara kemudahan dan kemurahan Islam adalah bahwa dia mensyariatkan talak sebagaimana mensyariatkan pernikahan, agar kehidupan yang didirikan di atas pengertian dan cinta kasih dapat terus berlanjut, dan kehidupan yang dipenuhi dengan pecahan, pertengkaran, dan permusuhan dapat diakhiri.

Ketika Islam mensyariatkan pernikahan, dia memerintahkan untuk memilih istri salehah yang menjaga agamanya dan harta suaminya saat suaminya pergi. Sebagaimana dia memerintahkan para wali untuk menikahkan para laki-laki yang saleh dengan putri-putri mereka. Rasulullah s.a.w. bersabda,

إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِيْنَهُ وَخُلُقَهُ فَأَنْكِحُوهُ إِلاَّ تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ

"Jika datang kepada kalian seorang laki-laki yang kalian ridai agamanya dan akhlaknya, maka nikahkanlah dia. Jika kalian

tidak melakukannya, maka akan terjadi fitnah dan kerusakan di bumi."[445]

Islam menetapkan kehormatan dan kedudukan bagi kehidupan suami istri, yang pemutusannya dibenci oleh Allah s.w.t. Nabi s.a.w. bersabda,

أَبْغَضُ الْحَلاَلِ إِلَى اللهِ الطَّلاَقُ

"Perkara halal yang paling dibenci oleh Allah adalah talak."[446]

Beliau s.a.w. juga bersabda, *"Wanita mana saja meminta talak dari suaminya tanpa sebab, maka haram baginya bau surga."*[447]

Peletak syariat yang Maha Bijaksana tidak membolehkan talak dalam setiap waktu dan dengan cara apa saja, tapi membatasi pembolehannya dengan waktu tertentu dan jumlah talak tertentu, demi menjaga hubungan suami istri dan menghindari penyesalan. Kadang seorang wanita ditalak, lalu kehamilan tampak setelah itu, sehingga suaminya menyesal.

Pertama: Definisi Talak Secara Etimologis dan Terminologis

Talak secara etimologis:

Thâliq adalah unta yang tali kekangnya diuraikan dan dia dilepaskan di tempat penggembalaan.

---

[445] Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzî*, jilid III, hlm. 395. Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadis hasan garib."

[446] Abu Daud, *Sunan Abî Dâwûd*, jilid II, hlm. 632. Al-Mundziri berkata, "Yang terkenal, dia adalah hadis mursal. Dan dia garib." Asy-Syaukani berkata, "Dalam sanadnya ada Abdullah ibn al-Washafi. Dan dia daif (lemah). Tapi dia diperkuat oleh Mu'arraf ibn Washil. Dan Daruquthni meriwayatkan hadis ini dengan sanad yang daif dan munqathi' (terputus)." (Asy-Syaukani, *Nail al-Authâr*, jilid VI, hlm. 247).

[447] Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzî*, jilid III, hlm. 493. Tirimidzi berkata, "Ini adalah hadis hasan." Asy-Syaukani berkata, "Hadis ini diriwayatkan oleh imam yang lima kecuali Nasa`i." (Asy-Syaukani, *Nail al-Authâr*, jilid VI, hlm. 247).

Athlaqta al-asîr, artinya kamu membebaskan tawanan.

Ibnu Mandzur berkata, "Menalak wanita memiliki dua arti. Salah satunya, menguraikan ikatan pernikahan. Dan yang lain berarti membebaskan dan melepaskan. Jika seorang dimerdekakan, maka dia dinamakan *thalîq*. Artinya, dia menjadi orang merdeka. Dikatakan: Dia *thalîq*, *thaliq*, *thâliq*, dan *muthallaq*, jika dia dibebaskan. Dan *tathlîq* artinya membebaskan, melepaskan, dan menguraikan ikatan."[448]

Dan talak secara terminologis adalah melepaskan ikatan pernikahan dengan kata talak atau sejenisnya.[449]

Kedua: Macam-macam Talak

Fukaha telah membagi talak ke dalam talak sunah dan talak bid'ah.

Talak sunah adalah talak yang diizinkan oleh sunah.[450]

Dikatakan, dia adalah talak yang sesuai dengan perintah Allah s.w.t. dan Rasulullah s.a.w.[451]

Para ulama mazhab Syafi'i mendefinisikannya sebagai talak terhadap wanita yang telah dicampuri, bukan wanita hamil, bukan wanita yang masih kecil, dan bukan pula wanita menopause[452] (pada masa suci yang di dalamnya suami belum menyetubuhinya)* (Tambahan di dalam kurung adalah dari penerjemah, karena tampaknya definisi dalam naskah asli kurang lengkap).

---

448 Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, jilid X, hlm. 226, 227, dan 229.

449 Asy-Syarbini, *Mughnî al-Muhtâj*, jilid IV, hlm. 455; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 96.

450 Al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid IV, hlm. 27. As-Sindi berkata, "Talak sunah berarti bahwa sunah telah membolehkannya bagi yang membutuhkannya, dan bukan berarti bahwa dia termasuk perbuatan yang disunahkan, yang mana orang yang mengerjakannya mendapatkan pahala. (As-Sindi, *Hâsyiyah as-Sindî*, jilid III, hlm. 140).

451 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 98.

452 An-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 4.

Sedangkan talak bid'ah adalah: Suami menalak istri dalam keadaan haid atau pada masa suci yang di dalamnya suami telah menyetubuhinya.[453]

Para ulama mazhab Syafi'i mendefinisikannya sebagai talak terhadap wanita yang telah dicampuri pada masa haid, atau pada masa nifas, atau pada masa suci yang di dalamnya suami telah menyetubuhinya dan kehamilannya belum tampak.[454]

Para ulama mazhab Hanafi membagi talak ke dalam tiga macam:

Pertama, talak terbaik. Yaitu suami menalak istri dengan satu talak pada masa suci yang tidak ada persetubuhan di dalamnya, dan meninggalkannya sampai *'iddah*nya berakhir.

Kedua, suami menalak istri dengan tiga talak dalam tiga masa suci, tanpa persetubuhan di dalamnya. Ini adalah talak yang baik.

Ketiga, talak bid'ah. Yaitu suami menalak istri dengan tiga atau dua talak dengan satu kata, atau pada masa suci yang tidak ada rujuk di dalamnya, atau suami menalaknya dalam keadaan haid.[455]

Pendapat-pendapat Fukaha

Tentang hukum menalak wanita hamil tidak terdapat banyak perselisihan di antara fukaha. Pendapat-pendapat tentangnya adalah sebagai berikut:

Pendapat pertama: Menalak wanita hamil adalah haram, jika dia haid selama masa kehamilan. Ini adalah pendapat sebagian ulama mazhab Maliki, di antaranya kadi Abu Hasan. Dan ini adalah pendapat Abu Ishaq dari mazhab Syafi'i.[456]

---

453 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 99.

454 An-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 4.

455 Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid III, hlm. 121-122.

456 Sulaiman ibn Khalf al-Baji, *al-Muntaqâ Syarḥ Muwaththa' Mâlik*, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi, cet. I, jilid IV, hlm. 96; an-Nawawi, *Syarḥ shaḥîh Muslim*, Mesir: Mathba'ah

Pendapat kedua: Talak tersebut makruh. Ini adalah salah satu riwayat dari Hasan al-Bashri, sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Mundzir.[457]

Pendapat ketiga: Talak tersebut jaiz (boleh). Ini dikatakan oleh mayoritas ulama, di antaranya Thawus, Hasan, Ibnu Sirin, Rabi'ah, Hamad ibn Abu Sulaiman, para imam yang empat, Ibnu Hazm, Ishaq, Abu Tsaur, Abu Ubaid, dan Ibnu Mundzir.[458]

Ibnu Qudamah berkata, "Ini adalah pendapat asy-Syafi'i dan Abu Hanifah. Dan aku tidak mendapatkan orang yang menentangnya. Wanita hamil yang kehamilannya sudah jelas, talaknya tidak memiliki sunah atau bid'ah dari segi waktu, menurut pendapat para sahabat kita. Dan ini adalah pendapat asy-Syafi'i dan kebanyakan ahli ilmu."[459]

An-Nawawi berkata, "Menalak wanita hamil sama sekali tidak haram. Talaknya bukanlah talak bid'ah dan bukan pula talak sunah."

Dia menambahkan, "Aku memahami perkataan mereka para sahabat dalam mazhab Syafi'i bahwa yang mereka maksud dengan hal itu adalah bahwa pada para wanita hamil yang ditalak tidak berkumpul kondisi sunah dan bid'ah dalam satu waktu, tapi talak mereka tidak lain adalah talak sunah. Ini didasarkan pada penafsiran sunah dengan sesuatu yang dibolehkan, dan bid'ah dengan sesuatu yang diharamkan."[460]

---

al-Misriah, cet. I, jilid X, hlm. 65; dan an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 8.

457 An-Nawawi, *Syarh shahîh Muslim*, jilid X, hlm. 65.

458 *Ibid*; Ibnu Hazm, *al-Muhallâ*, jilid X, hlm. 42; Ibnu Himam, *Syarh Fath al-Qadîr*, jilid III, hlm. 478; Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid III, hlm. 122; Ibnu Abdil Barr, *al-Kâfî*, jilid II, hlm. 572; ad-Dasuqi, *Hâsyiyah ad-Dasûqî*, jilid II, hlm. 363; asy-Syarbini, *Mughnî al-Muhtâj*, jilid IV, hlm. 499; al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid X, hlm. 128; an-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid XVII, hlm. 74; al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid V, hlm. 242; Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 105; Ibnu Muflih, *al-Mubdi'*, jilid IX, hlm. 263; dan Ibnul Qayyim, *Zâd al-Ma'âd*, jilid V, hlm. 219.

459 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 109-110.

460 An-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 8.

Ibnu Abdil Barr berkata, "Adapun wanita hamil, tidak ada perselisihan di antara para ulama bahwa talak sunahnya adalah mulai permulaan kehamilan sampai akhirnya."[461]

Dia juga berkata, "Kami tidak mendapatkan adanya perselisihan bahwa talak terhadap wanita hamil, jika kehamilannya sudah jelas, adalah talak sunah, jika suami menalaknya dengan talak satu. Dan kehamilan seluruhnya adalah tempat untuk menalak."[462]

Ibnu Abu Dzi'b berkata, "Aku bertanya kepada az-Zuhri tentang hal itu. Dia menjawab, 'Kehamilannya seluruhnya adalah waktu untuk menalaknya.'"[463]

Menurut para ulama mazhab Maliki dan Syafi'i, boleh menalak wanita hamil saat haid. Sebab, hal itu tidak memanjangkan *'iddah*nya, hal mana *'iddah*nya berakhir dengan melahirkan kandungan.[464]

Dalil-dalil

Dalil-dalil para penganut pendapat pertama:

Para penganut pendapat ini memandang pada terjadinya haid selama masa kehamilan. Mereka mengiyaskan talak di dalamnya kepada talak pada masa haid di luar kehamilan. Dan ini haram berdasarkan perkataan Nabi s.a.w. (kepada Umar) dalam hadis Ibnu Umar, ketika dia menalak istrinya dalam keadaan haid,

مُرُهُ فَلْيُرَا جِعْهَا ثُمَّ لِيَتْرُكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ ثُمَّ تَحِيْضَ ثُمَّ تَطْهُرَ ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدُ وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ

---

461 Ibnu Abdil Barr, *at-Tamhîd*, jilid XV, hlm. 80.
462 Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid XVIII, hlm. 12.
463 *Ibid*.
464 Ad-Dasuqi, *Hâsyiyah ad-Dasûqî*, jilid II, hlm. 363; dan al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid X, hlm. 128.

اللهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ

"Suruhlah dia agar rujuk kepada istrinya. Lalu hendaklah dia membiarkannya sampai suci, lalu haid, lalu suci. Lalu jika dia mau, dia boleh mempertahankannya setelah itu. Dan jika dia mau, dia boleh menalaknya sebelum menggaulinya. Itulah 'iddah yang Allah memerintahkan agar para wanita ditalak pada waktu mereka dapat menjelangnya." [465]

Adapun pendapat Hasan al-Bashri bahwa menalak wanita hamil adalah makruh jika riwayat darinya benar bisa jadi diberlakukan pada kondisi di mana suami memiliki keinginan untuk berkeluarga atau mengharapkan keturunan, sementara tetap adanya istri tidak memutuskannya dari ibadah wajib. Atau bisa jadi hal itu makruh jika tidak ada kebutuhan terhadap talak, berdasarkan hadis Ibnu Umar, *"Perkara halal yang paling dibenci oleh Allah adalah talak."* [466]

Para penganut pendapat ketiga bersandar pada dalil-dalil berikut:

1. Hadis Ibnu Umar, bahwa dia menalak istrinya dalam keadaan hamil. Lalu Umar menceritakan itu kepada Nabi s.a.w. Maka beliau berkata,

مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا ثُمَّ لِيُطَلِّقْهَا طَاهِرًا أَوْ حَامِلاً

"Suruhlah dia agar rujuk kepada istrinya. Lalu hendaklah dia menalaknya dalam keadaan suci atau hamil." [467]

---

[465] Muslim, *Shahîh Muslim*, jilid II, hlm. 1093.

[466] Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, jilid VII, hlm. 363.

[467] Muslim, *Shahîh Muslim*, jilid II, hlm. 1095. Asy-Syaukani berkata, "Hadis ini diriwayatkan oleh jamaah, kecuali Bukhari". (Asy-Syaukani, *Nail al-Authâr*, jilid VI, hlm. 249).

Imam Ahmad berkata, "Hadis ini mirip dengan hadis Salim dari ayahnya, *'Lalu hendaklah dia menalaknya dalam keadaan suci atau hamil.'"*

Jadi, Nabi s.a.w. memerintahkan talak pada masa suci dan pada masa kehamilan.[469]

Al-Khuthabi berkata, "Di dalam hadis ini terdapat penjelasan bahwa jika suami menalaknya dalam keadaan hamil, maka itu adalah talak sunah. Suami boleh menalaknya kapan saja selama masa kehamilan. Ini adalah pendapat ulama secara umum."[470]

Asy-Syaukani berkata, "Orang-orang yang mengatakan bahwa talak terhadap wanita hamil adalah talak sunah berpegang pada perkataan Nabi s.a.w., 'atau hamil'. Dan mereka adalah jumhur."[471]

Tentang lafal "atau hamil", al-Baji berkata, "Tambahan dari seorang yang adil, Muhammad ibn Abdurrahman budak Thalhah, ini diterima. Apalagi tambahan ini telah diperkuat oleh kelompok Salim, Alqamah, dan Atha`. Mereka meriwayatkan tambahan ini dari Ibnu Umar."[471]

2. Firman Allah s.w.t.,

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴿١﴾

"Wahai Nabi, apabila kalian menalak istri-istri kalian, maka talaklah mereka pada waktu mereka dapat menjelang 'iddah mereka." (Ath-Thalâq: 1)

---

468 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 105.

469 Al-Khuthabi, *Ma'âlim as-Sunan*, jilid II, hlm. 634. Lihat juga: Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzî*, jilid III, hlm. 479.

470 Asy-Syaukani, *Nail al-Authâr*, jilid VI, hlm. 251-55. Lihat juga: ash-Shan'ani, *Subul as-Salâm*, jilid III, hlm. 357.

471 Al-Bahi, *al-Muntaqâ*, jilid IV, hlm. 98.

Hasan al-Bashri berkata, "Dalam keadaan suci tanpa haid, atau dalam keadaan hamil yang telah jelas kehamilannya."[472]

Ibnu Sirin berkata, "Suami menalaknya dalam keadaan suci tanpa persetubuhan, atau dalam keadaan hamil yang telah jelas kehamilannya."[473]

Ibnu Abbas mengisyaratkan hal itu dalam firman Allah s.w.t., *"maka talaklah mereka pada waktu mereka dapat menjelang 'iddah mereka."* Dia berkata, "Janganlah suami menalaknya dalam keadaan haid, atau pada masa suci yang di dalamnya dia telah menyetubuhinya. Tapi hendaklah suami mening-galkannya, sampai ketika dia telah haid dan suci, suami menalaknya dengan talak satu. Jika dia haid, maka *'iddah*nya adalah tiga kali haid. Jika dia tidak haid, maka *'iddah*nya adalah tiga bulan. Dan jika dia hamil, maka *'iddah*nya adalah dengan melahirkan kandungannya."[474]

3. Diriwayatkan dari Ikrimah, dia berkata: Ibnu Abbas berkata, "Talak memiliki empat bentuk. Dua bentuk halal, dan bentuk haram. Dua bentuk yang halal adalah: Laki-laki menalak istrinya dalam keadaan suci tanpa persetubuhan, atau menalaknya dalam keadaan hamil yang telah jelas kehamilannya. Sedangkan dua bentuk yang haram adalah: Dia menalaknya dalam keadaan haid, atau menalaknya setelah melakukan persetubuhan, dan dia tidak tahu apakah rahim istrinya mengandung anak atau tidak."[475]

4. Perkataan Ali ibn Abu Thalib, "Tidak seorang pun menalak dengan talak sunah, lalu dia menyesal." Dikatakan kepadanya, "Apakah talak sunah itu?" Dia berkata, "Suami menalak istrinya dalam keadaan suci, dan dia belum menyetubuhinya pada permulaan *'iddah*nya ketika dia suci. Jika terlintas dalam pikirannya (suami) untuk rujuk kepada istrinya, maka dia dapat rujuk

---

472 Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, jilid XXVIII, hlm. 130.

473 *Ibid*.

474 *Ibid*, hlm. 31.

475 Daruquthni, *Sunan ad-Dâruquthnî*, atsar no. 100, jilid IV, hlm. 37; dan Baihaqi, *as-Sunan al-Kubrâ*, jilid VII, hlm. 532.

kepadanya. Dan jika tidak, maka dia dapat melepaskannya sampai berakhir *'iddah*nya. Atau suami menalak istrinya dalam keadaan hamil yang telah jelas kehamilannya."[476]

5. Suami wanita yang telah jelas kehamilannya telah berpikir dengan matang saat menalaknya. Dengan demikian, tidak dikhawatirkan munculnya sesuatu yang dapat melahirkan penyesalan, yaitu kehamilan. Dan sang istri bukanlah wanita yang diragukan, karena tidak adanya kerancuan bentuk *'iddah* padanya. Sedangkan jika suami menalak istrinya yang hamil tapi belum jelas kehamilannya, karena menyangka dia tidak hamil, lalu kehamilannya tampak, bisa jadi suami akan menyesali hal itu.[477]

6. Masa kehamilan adalah masa timbulnya hasrat untuk bersetubuh, karena ketika itu suami tidak tergantung. Atau dia berhasrat kepada istrinya karena kedudukan anaknya dari istrinya tersebut. Sebab, dia akan menjadi kuat dengan keberadaan anaknya itu.[478]

Pendapat yang Kuat

Setelah memaparkan dalil-dalil para penganut pendapat ketiga, yaitu pendapat fukaha secara umum, menjadi jelas bahwa inilah pendapat yang kuat. Apalagi, tentang talak terhadap wanita hamil terdapat sebuah hadis sahih dalam riwayat imam Muslim, *"Lalu hendaklah dia menalaknya dalam keadaan suci atau hamil."* Ini adalah tambahan dari seorang yang tsiqah,[479] sehingga diterima. Semua itu disertai dengan lemahnya dalil-dalil mereka yang menentang pendapat ini, yang tidak dapat dijadikan dasar untuk melarang talak terhadap wanita hamil.||

---

476 *Ibid*; dan Ibnu Abu Syaibah, *al-Mushannaf*, jilid IV, hlm. 3.

477 Ibnu Himam, *Syarh Fath al-Qadîr*, jilid III, hlm. 478; an-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid XVII, hlm. 73; Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 105; dan Ibnu Muflih, *al-Mubdi'*, jilid IX, hlm. 263.

478 Ibnu Himam, *Syarh Fath al-Qadîr*, jilid III, hlm. 478.

479 Lihat: Ibnu Hajar, *Taqrîb at-Tahdzîb*, hlm. 492.

Pembahasan Keempat

Nafkah Wanita Hamil

Pengantar

Islam mencurahkan perhatian kepada para istri dengan memberikan hak-hak kepada mereka, berusaha dengan sungguh-sungguh untuk memuliakan mereka, dan memberikan nafkah kepada mereka dengan cara yang makruf, berdasarkan kaedah firman Allah s.w.t.,

لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللهُ لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلا مَا آتَاهَا ﴿٧﴾

"Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan (sekadar) apa yang Dia berikan kepadanya," (QS. Ath-Thalâq: 7) dan perkataan Nabi s.a.w. kepada Hindun,

خُذِي أَنْتِ وَبَنُوكِ مَا يَكْفِيْكَ بِالْمَعْرُوفِ

"Ambillah olehmu dan anak-anakmu, apa yang mencukupimu dengan cara yang makruf."[480]

Di dalam *nash-nash* di atas terdapat dalil wajibnya nafkah bagi istri atas suami. Menurut jumhur ulama, nafkah tersebut diukur dengan sesuatu yang mencukupi kebutuhan istri, tanpa pengiritan dan tanpa pemborosan, berdasarkan firman Allah s.w.t.,

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴿٢٣٣﴾

"Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf," (QS. Al-Baqarah: 233) dan perkataan Nabi s.a.w. kepada Hindun, *"Ambillah olehmu dan anak-anakmu, apa yang mencukupimu dengan cara yang makruf."*[481]

Sementara menurut para ulama mazhab Syafi'i, nafkah berbeda-beda sesuai dengan perbedaan kondisi kekayaan dan kemiskinan suami. Dan mereka membatasinya dengan dua mud (satu mud = 5/6 liter) makanan atas suami yang kaya, satu mud atas suami yang miskin, dan satu setengah mud atau suami yang sedang. Sebab, Peletak syariat tidak menentukan kadar nafkah, sehingga kadarnya harus ditentukan dengan ijtihad.[482]

Dalam pemberian nafkah, haruslah diperhatikan kondisi suami dan istri secara bersama-sama. Ini adalah pendapat para ulama mazhab Maliki dan Hanbali, serta yang difatwakan oleh sebagian ulama mazhab Hanafi. Jika keduanya adalah orang kaya, maka istri berhak mendapatkan nafkah orang kaya atas suami. Jika keduanya adalah orang miskin, maka istri berhak mendapatkan nafkah orang miskin atas suami. Jika keduanya adalah orang

---

480 Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, jilid II, hlm. 770.

481 Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid IV, hlm. 4; al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid IV, hlm. 184; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 563.

482 An-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 450; dan an-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid XVIII, hlm. 249.

yang sedang, maka istri berhak mendapatkan nafkah orang yang sedang atas suami. Dan jika salah satu dari keduanya adalah orang kaya dan yang lain adalah orang miskin, maka wajib atas suami untuk memberikan nafkah orang yang sedang, siapa pun di antara keduanya yang kaya. Yang demikian ini adalah penggabungan antara firman Allah s.w.t., *"Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf,"* dan firman Allah s.w.t., *"Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rezekinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan (sekadar) apa yang Dia berikan kepadanya."* [483]

Sementara para ulama mazhab Syafi'i dan Hanafi menurut pendapat yang benar dan kuat dalam mazhab mereka beranggapan bahwa yang dianggap dalam pemberian nafkah kepada istri hanyalah kondisi suami saja, berdasarkan firman Allah s.w.t., *"Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya..."* [484]

Penulis memandang bahwa yang dianggap adalah kondisi suami dan istri secara bersama-sama. Inilah yang disimpulkan dari pemahaman terhadap nash-nash.

Perhatian Islam terhadap wanita berlanjut sampai setelah dia ditalak, dalam sebagaian bentuk talak. Misalnya jika dia ditalak raj'i atau ditalak dalam keadaan hamil. Dan tidak ada perbedaan pada wanita hamil antara talak raj'i dan talak bain. Islam mewajibkan atas suami yang menalak untuk memberikan nafkah kepada istri yang ditalak raj'i atau dalam keadaan hamil, demi menjaga haknya, atau haknya dan hak kandungannya.

---

[483] Al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid IV, hlm. 184; Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 564; dan Ibnu Himam, *Syarh Fath al-Qadîr*, jilid IV, hlm. 380.

[484] An-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid XVIII, hlm. 250; dan Ibnu Himam, *Syarh Fath al-Qadîr*, jilid IV, hlm. 380.

Makna Nafkah Secara Etimologis dan Terminologis

Nafkah secara etimologis adalah apa yang kamu nafkahkan dan kamu belanjakan untuk keluargamu dan untuk dirimu sendiri. *Anfaqa al-mâl*, artinya membelanjakan harta.[485]

Secara terminologis, memberi nafkah berarti: mencukupi makanan, pakaian, dan tempat tinggal orang yang menjadi tanggungannya.[486]

Ibnu Himam mendefinisikannya dengan: melimpahi sesuatu dengan sesuatu yang dapat membuatnya bertahan hidup.[487]

Kedua definisi ini memuat definisi nafkah wanita hamil dan lainnya. Dan definisi kedua lebih komprehensif daripada definisi pertama. Sebab, dia memuat jenis-jenis nafkah yang terdapat dalam definisi pertama dan jenis-jenis lainnya yang penetapannya disebutkan oleh para ulama bagi wanita berdasarkan hak hubungan suami istri.[488]

Pendapat-Pendapat Fukaha

Ahli ilmu berijma' bahwa nafkah bagi istri yang ditalak tiga (*bain*) atau ditalak raj'i, sedang dia hamil, adalah wajib, dengan dalil firman Allah s.w.t.,

وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"Dan jika mereka (istri-istri yang ditalak) sedang hamil, maka berikanlah nafkah kepada mereka sampai mereka melahirkan kandungan mereka." [489]

---

485 Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, jilid X, hlm. 358.

486 Al-Hashkafi, *ad-Durr al-Mukhtâr*, jilid III, hlm. 610.

487 Ibnu Himam, *Syarh Fath al-Qadîr*, jilid IV, hlm. 193.

488 Hak-hak yang wajib diberikan berdasarkan hubungan suami istri ada tujuh, yaitu: makanan, lauk-pauk, pakaian, alat kebersihan, perhiasan rumah, tempat tinggal, dan pembantu rumah tangga jika istri berasal dari keluarga yang sudah biasa memakai pembantu. (Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, jilid VII, hlm. 766).

489 Muhammad ibn Ibrahim ibn Mundzir, *al-Ijmâ'*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, cet. I, 1985, hlm. 49; Ibnu Abdil Barr, *al-Istidzkâr*, jilid XVIII, hlm. 68-69; dan al-Qurthubi,

Juga, karena bayi yang dikandung adalah anak suami yang menalak. Maka dia wajib memberikan nafkah kepadanya. Dan dia tidak mungkin memberikan nafkah kepadanya kecuali dengan memberikan nafkah kepada istri yang ditalak. Dengan demikian, nafkah wajib diberikan, sebagaimana wajib diberikannya upah penyusuan.[489]

Selain itu, wanita hamil yang ditalak dengan talak raj'i, pernikahan antara dirinya dan suaminya yang menalaknya masih tetap berdiri. Sampai-sampai halal bagi suami untuk menyetubuhinya dan melakukan hal-hal lain. Sedangkan wanita hamil yang ditalak bain, dia tertahan dalam hak suaminya, yaitu melindungi anak dengan menjaga air dari percampuran. Dan penahanan karena hak suami mewajibkan diberikannya nafkah.[490]

Klaim Wanita yang Ditalak tentang Adanya Kehamilan

Jika wanita yang ditalak mengklaim adanya kehamilan, maka para ulama mazhab Hanafi mewajibkan suami untuk memberikan nafkah kepadanya sampai dua tahun dan ini adalah masa maksimum kehamilan menurut mereka sejak suami menalaknya, demi menjaga *'iddah*.[491]

Sementara para ulama mazhab Maliki dan Syafi'i memandang bahwa dia tidak diberi nafkah sampai kehamilannya tampak dengan adanya gerakan janin. Jika kandungannya telah bergerak, maka dia diberi seluruh nafkah kehamilan, dari awal sampai akhir.

Menurut para ulama mazhab Syafi'i, jika empat wanita yang dapat dipercaya di antara para dukun bayi mengatakan bahwa

---

al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur`ân, jilid III, hlm. 185. Dan nafkah berlanjut sampai berakhirnya *'iddah* dengan melahirkan kandungan. (An-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 474).

490 Al-Maqdisi, *al-'Iddah Syarḥ al-'Umdah*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, hlm. 433.

491 Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid IV, hlm. 8-9.

492 *Ibid*, hlm. 8.

padanya terdapat kehamilan, maka kita menetapkan nafkah baginya, meskipun yang sebenarnya terjadi bisa jadi bertentangan dengan itu. Ini sebagaimana yang kita katakan dalam pengharaman persetubuhan dan pengembalian barang yang dibeli karena adanya aib. Juga, karena Allah s.w.t. mewajibkan nafkah baginya selama masa kehamilan. Dia berfirman, *"maka berikanlah nafkah kepada mereka sampai mereka melahirkan kandungan mereka."*

Jika suami telah memberi nafkah kepadanya, lalu terbukti bahwa padanya tidak terdapat kehamilan, maka menurut para ulama mazhab Syafi'i dan Malik dalam salah satu pendapatnya suami boleh meminta kembali nafkah yang telah dibayarkannya. Dalam pendapat Malik yang lain, suami tidak boleh meminta kembali apa yang telah dibayarkannya.[493]

Yang dipraktekan oleh para ulama mazhab Maliki adalah bahwa istri mengambil nafkahnya per bulan.[494] Sementara menurut para ulama mazhab Syafi'i, nafkahnya diserahkan per hari.[495]

Perbedaan antara nafkah yang diberlakukan berdasarkan dugaan yang kuat, dan antara warisan dan wasiat yang hanya diberlakukan berdasarkan keyakinan, adalah bahwa nafkah wajib diberikan dengan adanya kandungan, baik hidup atau mati. Maka dia boleh ditetapkan sebelum kelahiran. Sementara warisan dan wasiat berkaitan dengan kehidupan, sehingga tidak berhubungan dengan anak sebelum kelahiran. Al-Mawardi berkata, "Pendapat ini adalah yang dipilih oleh al-Muzani dan mayoritas sahabat. Dan ini adalah pendapat yang paling kuat."[496]

Penulis memandang bahwa tidak ada perselisihan pendapat di antara para imam yang empat dalam pokok permasalahan ini,

---

493 Al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid IV, hlm. 194; Ibnu Abdil Barr, *al-Kâfî*, jilid II, hlm. 628; asy-Syarbini, *Mughnî al-Muhtâj*, jilid V, hlm. 173; dan an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 478.

494 Ibnu Abdil Barr, *al-Kâfî*, jilid II, hlm. 628.

495 An-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 478.

496 Al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid XI, hlm. 468.

kecuali dalam sebagian perincian yang berkaitan dengan cara membuktikan kehamilan, jumlah wanita yang dimintai persaksian untuk menetapkan kehamilan, dan masa yang pemberian nafkah berlanjut kepadanya, sesuai dengan berselisihan pendapat mereka tentang masa maksimum kehamilan.

Para ulama mazhab Hanbali memandang bahwa jika wanita yang ditalak mengklaim adanya kehamilan, maka dia diberi nafkah selama tiga bulan. Setelah itu para dukun bayi melihat apakah dia hamil atau tidak. Jika kebebasan rahimnya dari kehamilan terbukti dengan adanya haid atau lainnya, maka nafkahnya terputus. Nafkah juga terputus jika para dukun bayi mengatakan bahwa dia tidak hamil. Dan suami boleh meminta kembali apa yang telah dinafkahkan kepadanya, karena dia telah mengambil sesuatu yang bukan haknya.[497]

Wanita Hamil yang Suaminya Meninggal

Para ulama berselisih pendapat tentang wanita hamil yang suaminya meninggal, ke dalam dua pendapat:

Pendapat pertama: Nafkahnya diambil dari seluruh harta yang diwariskan oleh suaminya, sampai dia melahirkan kandungannya. Pendapat ini diriwayatkan dari Ali, Ibnu Umar, Ibnu Mas'ud, Syuraih, an-Nakh'i, asy-Sya'bi, Hamad ibn Abu Sulaiman, Hasan, Atha', Qatadah, dan Abu Aliah.[498] Dan ini adalah salah satu riwayat dari Ahmad.[499]

Pendapat kedua: Tidak ada nafkah dan tempat tinggal bagi wanita hamil yang suaminya meninggal. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Abbas, Ibnu Zubair, dan Jabir ibn Abdullah.[500] Para imam

---

497 Al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid V, hlm. 465; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 581.

498 Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ*, jilid X, hlm. 87-88; dan al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur`ân*, jilid XVIII, hlm. 168.

499 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 608.

500 Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur`ân*, jilid XVIII, hlm. 168.

yang empat sepakat dengan pendapat ini.[501] Hanya saja, para ulama mazhab Maliki mengecualikan dari semua itu tetapnya tempat tinggal baginya dalam kondisi tempat tinggal tersebut adalah milik suaminya atau sewaan yang telah dibayar uang sewanya oleh suami sebelum meninggal. Ahli waris tidak boleh mengeluarkannya, sampai *'iddah*nya berakhir.[502]

Dalam kondisi ini hal mana tidak ada nafkah dan tempat tinggal bagi wanita yang suaminya meninggal dia dinafkahi dengan bagiannya dari warisan, atau dengan hartanya sendiri jika dia tidak memiliki bagian dari warisan karena sebab tertentu.[503]

Dalil-dalil

Ibnu Qudamah berargumentasi untuk para penganut pendapat pertama dengan *qiyas*: Wanita tersebut mengandung anak suaminya. Maka dia berhak untuk mendapatkan tempat tinggal dan nafkah, sebagaimana wanita hamil yang ditalak oleh suaminya.[504]

Sementara al-Jashshash berargumentasi untuk para penganut pendapat pertama dengan dalil-dalil berikut:

1. Firman Allah s.w.t.,

وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴿٦﴾

---

501 Al-Murghinani, *al-Hidâyah*, jilid IV, hlm. 214; Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid IV, hlm. 9; Ibnu Abdil Barr, *al-Kâfî*, jilid II, hlm. 624; al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid IV, hlm. 192; asy-Syarbini, *Mughnî al-Muhtâj*, jilid V, hlm. 175; an-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid XVIII, hlm. 285; an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VI, hlm. 477; al-Bahwati, *Kasysyâf al-Qinâ'*, jilid V, hlm. 467; Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 523; dan al-Maqdisi, *al-'Iddah Syarh al-'Umdah*, hlm. 433. Dan ini adalah riwayat yang paling sahih menurut para ulama mazhab Hanbali. (Al-Maqdisi, *al-'Iddah Syarh al-'Umdah*. Lihat juga: Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 608).

502 Ibnu Abdil Barr, *al-Kâfî*, jilid II, hlm. 624; dan al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid IV, hlm. 192-193.

503 Ibnu Abdil Barr, *al-Kâfî*, jilid II, hlm. 627; al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, jilid XVIII, hlm. 168; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 608.

504 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 608.

"Dan jika mereka (istri-istri yang ditalak) sedang hamil, maka berikanlah nafkah kepada mereka sampai mereka melahirkan kandungan mereka." (QS. Ath-Thalâq: 6) Ayat ini bersifat umum, mencakup wanita yang suaminya meninggal dan wanita yang ditalak. Sebagaimana firman Allah s.w.t., *"Dan wanita-wanita yang hamil, masa 'iddah mereka adalah hingga mereka melahirkan kandungan mereka,"* (QS. Ath-Thalâq: 4) juga bersifat umum, mencakup kedua golongan tersebut.[505]

2. Nafkah baginya menjadi hutang yang wajib dibayar oleh suaminya yang telah meninggal.[506]

Para penganut pendapat kedua bersandar pada dalil-dalil berikut:

1. Telah terjadi *ijma'* bahwa nafkah yang seseorang dipaksa untuk memberikannya ketika hidup, seperti kepada anak-anaknya, istrinya, dan kedua orang tuanya, gugur darinya setelah mati. Demikian juga nafkah bagi istrinya yang hamil.[507]
2. Harta yang ditinggalkan oleh orang yang meninggal telah menjadi milik ahli waris. Sementara nafkah bagi wanita hamil adalah untuk bayi yang dikandungnya atau karena bayi tersebut. Dan itu tidak menjadi kewajiban ahli waris. Sebab, jika mayit meninggalkan warisan, maka nafkah bayi yang dikandung diambil dari bagian warisannya. Dan jika mayit tidak meninggalkan warisan, maka ahli warisnya tidak wajib memberi nafkah kepada bayi yang dikandung oleh istrinya, sebagaimana itu tidak wajib atas mereka setelah kelahiran.[508]
3. Nafkah bagi wanita hamil bukanlah hutang yang tetap yang berkaitan dengan harta suaminya setelah meninggal.

---

505 Al-Jashshash, *Aḥkâm al-Qur'ân*, jilid III, hlm. 618.

506 *Ibid*.

507 Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur`ân*, jilid III, hlm. 185; dan an-Nawawi, *al-Majmû'*, jilid XVIII, hlm. 285-286.

508 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 608.

Dalilnya adalah bahwa nafkah tersebut gugur darinya karena kemiskinan. Maka gugurnya nafkah tersebut karena kematian adalah lebih utama dan lebih tepat.[509]

5. Wanita hamil tertahan karena hak syariat, bukan karena suami. Maka tidak wajib atas suami untuk memberi nafkah (setelah meninggal).[510]

Diskusi dan Tarjih

Penulis memandang bahwa pendapat yang kuat adalah gugurnya nafkah bagi wanita hamil yang suaminya meninggal. Adapun tempat tinggal, sebagaimana dikatakan oleh para ulama mazhab Maliki, dia gugur, kecuali dalam kondisi tempat tinggal tersebut adalah milik suami atau sewaan yang telah dibayar uang sewanya oleh suami sebelum meninggal. Sebab, Nabi s.a.w. memerintah Furai'ah binti Malik untuk ber*'iddah* di tempat tinggalnya. Beliau berkata kepadanya, "Tinggallah di rumahmu hingga kitab sampai pada waktunya (*'iddah* berakhir)." Furai'ah berkata, "Maka aku ber*'iddah* di dalamnya selama empat bulan sepuluh hari. Ketika Utsman berkuasa, dia mengutus seseorang kepadaku untuk bertanya tentang hal itu. Lalu aku mem-beritahukannya kepadanya. Maka dia mengikutinya dan menetapkan hukum dengannya."[511]

Tirmidzi berkata, "Ini adalah hadis hasan sahih. Hadis ini dipraktekkan oleh mayoritas ahli ilmu di antara para sahabat Nabi s.a.w. dan lainnya. Mereka tidak memandang bahwa wanita yang ber*'iddah* harus berpindah dari rumah suaminya, sampai *'iddah*nya berakhir."[512]

Ini adalah pendapat yang tepat, karena nafkah baginya tidak dibebankan pada harta suaminya yang telah meninggal. Puncak

---

509 Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur'ân*, jilid III, hlm. 185.
510 Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid IV, hlm. 9.
511 Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzî*, jilid III, hlm. 509.
512 *Ibid.*

dari apa yang ada di dalamnya adalah diakhirkannya pembagian warisan sampai kandungan dilahirkan atau dilaluinya masa penyewaan dalam rumah yang disewa.

Ibnu Hazm telah membantah mereka yang mewajibkan nafkah bagi istri dari seluruh harta suami yang meninggal, dengan perkataannya, "Ini adalah kesalahan yang tidak samar. Sebab, harta mayit bukanlah miliknya, tapi telah menjadi miliki orang lain. Maka tidak boleh memberikan nafkah kepada istrinya dari harta para pemberi hutang, harta ahli waris, atau harta yang telah diwasiatkannya kepada selain keduanya, karena ini adalah kezaliman.""[513]

Al-Jashshash juga menolak argumentasi para penganut pendapat ini dengan firman Allah s.w.t., *"Dan jika mereka (istri-istri yang ditalak) sedang hamil, maka berikanlah nafkah kepada mereka,"* (QS. Ath-Thalâq: 6) bahwa ayat ini bersifat umum dengan mengiyaskannya kepada keumuman firman Allah s.w.t., *"Dan wanita-wanita yang hamil, masa 'iddah mereka adalah hingga mereka melahirkan kandungan mereka."* (QS. Ath-Thalâq: 4) Menurut al-Jashshash ini salah. Sebab, firman Allah s.w.t., *"Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kalian bertempat tinggal, menurut kemampuan kalian,"* (QS. Ath-Thalâq: 6) adalah perintah untuk para suami. Demikian juga firman Allah s.w.t., *"Dan jika mereka (istri-istri yang ditalak) sedang hamil, maka berikanlah nafkah kepada mereka."* Sementara perintah kepada para suami telah hilang dengan adanya kematian. Dan semua itu tidak boleh menjadi perintah kepada selain mereka. Dengan demikian, ayat di atas sama sekali tidak menetapkan nafkah bagi wanita yang suaminya meninggal.[514]

Adapun perkataan mereka bahwa nafkah baginya menjadi hutang yang wajib dibayar oleh suaminya yang telah meninggal, dibantah dengan bahwa hutang yang diakui dalam warisan

---

513 Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ*, jilid X, hlm. 89.

514 Al-Jashshash, *Aḥkâm al-Qur'ân*, jilid III, hlm. 618.

orang yang meninggal ditetapkan dengan salah satu dari dua hal. Pertama, hutang tersebut tetap atas mayit dalam masa hidupnya. Kedua, penetapan hutang tersebut berkaitan dengan sebab yang dilakukan oleh mayit sebelum dia meninggal, seperti tindak kriminal. Dan nafkah berada di luar kedua hal ini. Maka nafkah tidak boleh ditetapkan dalam harta mayit, karena tidak adanya sebab yang penetapannya berkaitan dengannya, dan karena hilangnya harta mayit dengan beralih ke tangan ahli waris. Tidakkah kamu melihat bahwa pernikahan menjadi batal karena kematian, dan bahwa harta mayit telah beralih ke tangan ahli waris? Maka tidak ada lagi alasan yang tersisa untuk menetapkan nafkah. Tidakkah kamu melihat bahwa istri yang tidak hamil tidak berhak mendapatkan nafkah dengan sebab ini?[515][]

515 *Ibid.*

Pembahasan Kelima

Penyewaan Rahim Wanita

Pengantar

Seiring dengan kemajuan teknologi, kedokteran modern dapat melangkah dengan cepat dalam bidang terapi terhadap kemandulan, hal mana wanita dapat melahirkan anak tanpa melalui persetubuhan.

Eksperimen ini mulai diterapkan pada manusia pada tahun 1976, dan tidak berhasil. Kemudian kelahiran bayi tabung pertama berhasil dilakukan, setelah didahului oleh 100 eksperimen yang gagal. Itu terjadi pada tahun 1977 M.[516]

Sejak tahun tersebut, dimulailah era baru dalam menciptakan cara-cara baru untuk mendapatkan anak. Pusat-pusat bayi tabung pun bertebaran di berbagai penjuru dunia, di antaranya di Arab Saudi, Kuwait, Kairo, Amman, dan sebagian besar ibu kota-ibu kota dunia.[517]

---

[516] Muhammad Ali al-Barr dan Zuhair as-Siba'i, *ath-Thabîb Adabuhu wa Fiqhuhu*, Damaskus: Dar al-Qalam, Beirut: ad-Dar asy-Syamiah, cet. I, 1993, hlm. 341; dan Bakar ibn Abdullah Abu Zaid, *Fiqh an-Nawâzil*, Riyadh: Mathabi' al-Firdaus at-Tijariah, cet. I, 1986, jilid I, hlm. 259.

[517] Muhammad Ali al-Barr dan Zuhair as-Siba'i, *ath-Thabîb Adabuhu wa Fiqhuhu*, hlm. 342.

Jika Islam melindungi manusia dengan mengharamkan zina dan mengharamkan adopsi yang dengan semua itu keluarga menjadi bersih dari unsur-unsur asing maka dia juga mengharamkan apa yang dikenal dengan inseminasi buatan, jika pembuahan menggunakan selain nutfah suami. Bahkan kondisi ini, sebagaimana dikatakan syekh Syaltut, "merupakan kejahatan yang tercela dan dosa yang besar, yang bertemu dengan zina dalam satu kerangka. Inti dari keduanya sama, dan hasil dari keduanya juga sama, yaitu meletakkan air seorang laki-laki asing secara sengaja ke dalam ladang, yang antara ladang dan laki-laki tersebut tidak terdapat ikatan suami istri yang sah. Seandainya tidak karena terbatasnya bentuk kejahatan, tentu hukum pembuahan dalam kondisi ini sama dengan hukum zina."[518]

Konferensi Fikih Islam gelombang kedua yang diadakan pada tahun 1404 H, membolehkan dua bentuk inseminasi buatan. Pertama, metode yang di dalamnya nutfah dari seorang laki-laki yang beristri diambil, lalu disuntikkan ke dalam rahim atau vagina istrinya sendiri. Kedua, metode yang di dalamnya benih laki-laki dan wanita diambil dari sepasang suami istri, dan pembuahan keduanya diadakan secara eksternal di dalam tabung eksperimen, lalu hasil pembuahan ditanam dalam rahim istri pemilik sel telur. Bentuk ini tidak boleh digunakan kecuali dalam kondisi yang sangat darurat, setelah hukum-hukum berikut diperhatikan di dalamnya dan di dalam bentuk pertama:

a. Terbukanya aurat wanita muslimah di hadapan orang yang hubungan seksual di antara keduanya tidak halal, sama sekali tidak boleh, kecuali untuk tujuan yang sah, yang dianggap oleh syariat dapat membolehkan terbukanya aurat tersebut.
b. Kebutuhan wanita terhadap pengobatan bagi penyakit yang membahayakannya atau kondisi tidak normal di

[518] Yusuf al-Qaradhawi, *al-Halâl wa al-Harâm fî al-Islâm*, Beirut dan Damaskus: al-Maktab al-Islami, cet. XIV, 1985, hlm. 209.

dalam tubuhnya yang menimbulkan kecemasan baginya, dianggap sebagai tujuan yang sah yang membolehkannya untuk membuka aurat di hadapan selain suaminya, untuk melakukan pengobatan tersebut. Ketika itu, terbukanya aurat dibatasi dengan kadar kebutuhan.

c. Setiap kali terbukanya aurat wanita di hadapan orang yang hubungan seksual di antara keduanya tidak halal diperbolehkan untuk tujuan yang sah, maka orang yang melakukan pengobatan haruslah seorang wanita muslimah, jika itu memungkinkan. Jika tidak, maka wanita non-muslimah. Jika tidak, maka dokter muslim yang terpercaya. Jika tidak, maka dokter non-muslim. Demikian urutannya. Dan tidak boleh terjadi khalwat antara orang yang melakukan pengobatan dan wanita yang diobatinya, kecuali dengan kehadiran suami atau wanita lain.

Dalam dua kondisi yang diperbolehkan di atas, Konferensi Fikih Islam menetapkan nasab anak bagi suami istri yang menjadi sumber benih. Tetapnya nasab ini diikuti dengan tetapnya warisan dan hak-hak lainnya.[519]

Penyewaan Rahim Wanita

Yang dimaksud dengan penyewaan rahim wanita adalah: suami istri bersepakat dengan seorang wanita asing untuk menanamkan sel telur istri yang telah dibuahi dengan air suaminya ke dalam rahim wanita tersebut dengan upah yang disepakati. Wanita kedua tersebut dinamakan dengan:[520]

---

519 *Keputusan-Keputusan Konferensi Fikih Islam Tahun 1404 H*, hlm. 150-151.

520 Bakar ibn Abdullah Abu Zaid, *Fiqh an-Nawâzil*, hlm. 254 dan 256-257; *al-Injâb fi Dhau' al-Islâm*, dalam Dokumen Seminar Persalinan dalam Perspektif Islam, Organisasi Islam Untuk Ilmu-Ilmu Kedokteran, 1983, hlm. 219; dan *Majalah Konferensi Fikih Islam Gelombang Kedua*, vol. II, 1986, hlm. 269.

1. Ibu pinjaman. Yaitu wanita yang ke dalam rahimnya dipindahkan sel telur yang telah dibuahi. Dia dinamakan juga dengan "wanita yang menyewakan perutnya".
2. Rahim *zhi'r*. *Zhi'r* dalam bahasa adalah wanita atau unta betina yang menyayangi selain anaknya dan menyusuinya. Jamaknya adalah *uzhûr, azh'âr,* dan *zhu'ûr.*[521] yang dimaksud di sini: benih wanita (sel telur) adalah milik seorang wanita, dan rahim yang mengandung dan melahirkan adalah milik wanita yang lain.
3. Penanaman janin. Bentuknya: Seorang laki-laki menyetubuhi istrinya yang tidak dapat mengandung, lalu air dipindahkan dari sang istri ke dalam rahim wanita lain yang memiliki suami dengan cara medis. Lalu wanita kedua tersebut mengandungnya sampai selesai melahirkannya.
4. Tuan rumah. Yaitu wanita lain yang ke dalam rahimnya dipindahkan sel telur yang telah dibuahi. Dia dinamakan juga dengan "ibu perwakilan".

Bentuk-bentuk Penyewaan Rahim

Penyewaan rahim bisa memiliki bentuk yang bermacam-macam, sebagaimana yang akan dijelaskan berikut:[522]

Bentuk pertama: Sel telur diambil dari istri yang dibuahi dengan air suaminya, lalu hasil pembuahan dimasukkan ke dalam rahim wanita yang disewa untuk itu. Ini dilakukan karena penyakit dalam rahim istri, atau karena rahim tersebut telah diangkat dengan operasi, atau karena sikap bermewah-mewahan dari wanita yang ingin menjauhi beban yang diakibatkan oleh proses mengandung dan melahirkan.

---

[521] Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, jilid IV, hlm. 514.

[522] Muhammad Ali al-Barr dan Zuhair as-Siba'i, *ath-Thabîb Adabuhu wa Fiqhuhu*, hlm. 349; dan Muhammad Ali al-Barr, dalam makalahnya yang disampaikan pada Konferensi Fikih Islam pada tahun 1986, *Majalah Konferensi Fikih Islam Gelombang Kedua*, hlm. 282-285.

Bentuk kedua: Diadakan pembuahan eksternal antara nutfah laki-laki dan sel telur wanita yang bukan istrinya, lalu hasil pembuahan ditanam dalam rahim seorang sukarelawan. Ketika lahir, anak tersebut diserahkan kepada dua orang suami istri yang mandul.

Bentuk ketiga: Diadakan pembuahan eksternal di dalam bejana eksperimen antara dua benih suami istri, lalu hasil pembuahan dimasukkan ke dalam rahim wanita lain, yaitu istri kedua dari sang suami. Bisa jadi masing-masing dari kedua istri memberikan sumbangan kepada yang lain. Istri pertama menyumbangkan sel telur, dan istri kedua menyumbangkan rahim untuk mengandung. Ini adalah bentuk teoritis yang belum pernah terjadi sampai sekarang.

Hukum Penyewaan Rahim

Konferensi Fikih Islam gelombang ketiga melarang semua bentuk penyewaan rahim. Konferensi menganggap penyewaan rahim sebagai sesuatu yang diharamkan secara syar'i dan dilarangkan dengan tegas, karena dirinya sendiri, atau karena apa yang diakibatkannya, berupa percampuran nasab, hilangnya keibuan, dan bahaya-bahaya syar'i lainnya.[523] Penyewaan rahim diharamkan karena tidak berfungsinya rahim suami istri yang merupakan penopang bangunan syar'i yang menghasilkan keayahan dan keibuan.[524]

Penjelasan Fikih dalam Permasalahan Ini

Hukum yang disimpulkan oleh Konferensi Fikih Islam di atas disandarkan pada banyak ancaman dan bahaya yang menyertai proses pembuahan eksternal atau internal di mana sel telur yang telah dibuahi diletakkan di dalam rahim selain istri. Sama saja

---

[523] *Majalah Konferensi Fikih Islam Gelombang Kedua*, vol. III, bagian I, 1987, hlm. 515-516.

[524] Abu Zaid, *Fiqh an-Nawâzil*. hlm. 269.

apakah rahim yang disewa atau dipinjam itu adalah rahim istri kedua atau rahim wanita lain.

Bahaya-bahaya tersebut dapat diringkas sebagai berikut:[525]

1. Bercampurnya nasab. Di sana terdapat kemungkinan terjadinya kesalahan, yaitu sampel diambil dari seseorang dan dinisbatkan kepada orang lain. Hal ini mengakibatkan hancurnya nilai-nilai yang melindungi nasab. Dan melindungi nasab adalah salah satu tujuan pokok syariat.[526]
2. Bank-bank sperma dan berbagai permasalahan yang ditimbulkannya, serta perdagangan sperma orang-orang jenius.
3. Adanya pusat-pusat perdagangan bagi proyek-proyek tersebut. Dan ini adalah perkara yang sangat mengerikan, hal mana terjadi perdagangan kemaluan dan rahim dengan cara yang sangat modern! Dan dengan tidak adanya pengawasan yang ketat, terdapat kemungkinan besar bahwa faktor keuntungan dapat mendorong orang yang tidak memiliki akhlak untuk menggunakan sperma yang telah siap di dalam bank untuk membuahi wanita yang memiliki suami yang mandul.
4. Pembekuan janin-janin yang melebihi kebutuhan dan penggunaannya di bidang penelitian. Ini adalah perkara yang ditolak oleh majlis-majlis fikih, karena menimbulkan berbagai permasalahan. Di samping itu, terdapat juga berbagai penelitian seputar produksi generasi manusia superior yang berasal dari dua orang tua yang terkenal dengan kepandaian dan kekuatan, lalu sel telur yang telah dibuahi ini ditawarkan kepada siapa saja yang menginginkannya dan bersedia membayar harga.

---

525 *Majalah Konferensi Fikih Islam Gelombang Kedua*, bagian I, hlm. 463; Muhammad Ali al-Barr dan Zuhair as-Siba'i, *ath-Thabîb Adabuhu wa Fiqhuhu*, hlm. 350; dan Abu Zaid, *Fiqh an-Nawâzil*, hlm. 271.

526 Statistik menunjukkan adanya seperempat juta anak yang tidak dikenal ayahnya, sebagai akibat dari insemilasi buatan. (Abu Zaid, *Fiqh an-Nawâzil*, hlm. 269).

Janin-janin yang melebihi kebutuhan kadang dipindahkan kepada orang asing. Dan ini haram secara pasti. Ini adalah salah satu cara untuk membinasakannya ketika proses pembuahan berhasil. Dan ini adalah kejahatan terhadap janin, meskipun umurnya hanya beberapa hari. Sebab, dia memiliki kehormatan, dengan memperhatikan kejadiannya di masa depan (seandainya dia hidup).[527]

Perlu diperhatikan bahwa ketiga bentuk penyewaan rahim yang diharamkan di atas tidak mungkin berubah menjadi boleh jika berbagai ancaman dan bahaya ini hilang. Sebab, ketiga bentuk ini diharamkan karena dirinya sendiri. Berbagai ancaman dan bahaya ini disebutkan tidak lain hanya untuk menjelaskan bahaya besar yang diakibatkan oleh metode-metode ini terhadap bangsa manusia yang telah dimuliakan oleh Allah s.w.t. dengan semulia-mulianya, lalu penemuan-penemuan medis datang untuk mempermainkan ciptaan ilahi yang mulia ini dan menyia-nyiakan sunah Allah di alam semesta.

Dan karena Islam tidak menerima cara perkembangbiakan selain cara pernikahan, maka para ulama Islam yang agung telah memberikan fatwa bahwa sarana perkembangbiakan apa saja yang di dalamnya digunakan pihak ketiga adalah sarana yang salah, batil, diharamkan secara syar'i, dan mengharuskan dijatuhkannya takzir atas setiap orang yang berperan di dalamnya.[528]

Yang dimaksud dengan digunakannya pihak ketiga adalah digunakannya sperma laki-laki lain, atau sel telur wanita lain, atau hasil pembuahan dikandung oleh wanita lain (rahim sewaan).[529]

---

527 Muhammad Ali al-Barr, dalam makalahnya yang disampaikan pada Konferensi Fikih Islam pada tahun 1987, *Majalah Konferensi Fikih Islam Gelombang Ketiga*, bagian I, hlm. 464; dan Abu Zaid, *Fiqh an-Nawâzil*, hlm. 273.

528 Muhammad Ali al-Barr, dalam makalahnya yang disampaikan pada Konferensi Fikih Islam pada tahun 1987, *Majalah Konferensi Fikih Islam Gelombang Pertama*, bagian I, hlm. 462.

529 *Ibid.*

Dr. Muhammad Ali al-Barr berkata, "Oleh karena itu, sebagian besar permasalahan moral yang diakibatkan oleh penggunaan inseminasi buatan dengan kedua jenisnya, internal dan eksternal, dan yang menyibukkan para dokter, ahli hukum, pemuka agama, dan jurnalis di Barat, pastilah tidak terjadi di negara-negara yang berpegang pada syariat Islam. Yang demikian itu karena penggunaan inseminasi buatan, baik internal maupun eksternal, dengan semua metodenya yang bermacam-macam,[530] ditolak dalam Islam. Kecuali satu kondisi saja, yaitu pembuahan diadakan antara sperma suami dan sel telur istri saat ikatan suami istri di antara keduanya berlangsung."[531] Dan itu dilakukan dengan syarat-syarat tertentu.

Adapun bentuk ketiga dari penyewaan rahim, yaitu meletakkan hasil pembuahan ke dalam rahim istri kedua, Konferensi Fikih Islam telah mengharamkannya dan menyamakannya dengan bentuk-bentuk penyewaan rahim lainnya, setelah sebelumnya membolehkannya lalu menunda penetapan hukum tentangnya karena sebab-sebab berikut: "Istri kedua, yang di dalam rahimnya ditanam hasil pembuahan sel telur istri pertama, bisa hamil lagi sebelum rahimnya tertutup untuk mengandung hasil pembuahan tersebut, karena suaminya menyetubuhinya dalam waktu yang berdekatan dengan penanaman hasil pembuahan tersebut. Lalu dia melahirkan dua bayi kembar. Dan tidak diketahui, mana anak dari hasil pembuahan, dan mana anak dari persetubuhan. Sebagaimana tidak diketahui mana ibu anak dari hasil pembuahan yang darinya diambil sel telur, dan mana ibu anak dari persetubuhan. Bisa jadi juga, gumpalan darah atau gumpalan daging dari salah satu kandungan mati dan tidak gugur kecuali bersama kelahiran kandungan lain, yang tidak diketahui juga apakah dia anak dari hasil pembuahan atau anak dari persetubuhan. Hal ini meng-

[530] Cara perkembangbiakan tidak alami mencapai lebih dari 16 cara. Semuanya bertentangan dengan fitrah. (*Ibid*).
[531] *Ibid*, hlm. 463.

akibatkan tercampurnya nasab dari sisi ibu yang sebenarnya bagi masing-masing kandungan, dan rancunya hukum-hukum yang mengikutinya. Semua itu mendorong Konferensi untuk menunda penetapan hukum tentang kondisi tersebut."[532]

Sebab-sebab inilah yang menyebabkan diharamkannya bentuk ini di kemudian hari, dalam gelombang ketiga, ditambah dengan sebab-sebab lain yang disebutkan oleh syekh Shadiq adh-Dharir, yaitu:

Pertama, dalam kondisi ini terjadi peletakan air seorang wanita ke dalam rahim wanita lain. Dan ini tidak boleh. Sebab, tidak ada hubungan antara air kedua madu tersebut. Jika lesbianisme diharamkan, maka pemindahan air seorang wanita kepada wanita lain tidak patut terjadi.

Kedua, nasab anak yang dilahirkan tidak mungkin ditetapkan, apakah dia milik wanita yang memiliki sel telur atau milik wanita yang mengandung dan melahirkan. Yang benar, nasab adalah milik wanita yang memiliki sel telur, lalu mengandungnya dan melahirkannya. Jika keduanya berbeda, maka pendapat yang kuat menurut Shadiq adh-Dharir nasab adalah milik wanita yang mengandungnya dan melahirkannya, bukan wanita yang memiliki sel telur. Sebab, al-Qur'an telah berbicara tentang ibu dan mendeskripsikannya sebagai orang yang mengandung dan melahirkan. Allah s.w.t. berfirman, *"Ibunya mengandungnya dengan susah payah dan melahirkannya dengan susah payah pula."* Bentuk penyewaan rahim ini tidak menyampaikan pada hasil ini. Oleh karena itu, dia dilarang.[533]

---

[532] *Keputusan-Keputusan Konferensi Fikih Islam dari Gelombang Pertama sampai Gelombang Kedelapan Tahun 1985*, hlm. 150-151.

[533] *Majalah Konferensi Fikih Islam*, bagian I, hlm. 499-500.

Nasab Anak yang Dilahirkan dalam Penyewaan Rahim

Meskipun semua bentuk penyewaan rahim diharamkan secara syar'i dan dilarang dengan tegas, baik karena dirinya sendiri maupun karena akibat yang ditimbulkannya berupa percampuran nasab dan hilangnya keibuan, hanya saja harus ada pembahasan tentang konsekuensi-konsekuensi yang terjadi karena kelahiran dengan cara ini.

Pertanyaan yang muncul di sini adalah: Milik siapakah nasab anak yang dihasilkan dari aktifitas ini?

Pertama: Bentuk Ketiga

Yaitu bentuk yang di dalamnya diadakan pembuahan antara dua benih suami istri, lalu hasil pembuahan dimasukkan ke dalam rahim istri kedua. Anak yang dilahirkan melalui bentuk ini dinisbatkan kepada ayahnya. Sebab, dia adalah suami kedua wanita tersebut: wanita yang memiliki sel telur, dan wanita yang mengandung dan melahirkan anak. Dia adalah pemilik sperma, sebagaimana dia adalah pemilik tempat tidur. Dan Nabi s.a.w. bersabda,

الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ

> *"Anak itu dinasabkan kepada (laki-laki yang berhubungan dengan seorang perempuan di) tempat tidur (dengan akad yang sah), dan jika (hubungan itu dilakukan karena) zina maka (hukumannya cukup dengan merajamkan) batu."* [534]

Kedua: Bentuk Pertama dan Kedua

Jika wanita yang mengandung hasil pembuahan adalah wanita asing bagi pemilik sperma, jika dia memiliki suami, maka anak

---

[534] Hadis yang disepakati kesahihannya. (Bukhari, *Shahîh al-Bukhârî*, jilid II, hlm. 724; dan Muslim, *Shahîh Muslim*, jilid II, hlm. 1080). Lihat: *al-Injâb fî Dhau' al-Islâm*, hlm. 168-169.

dinisbatkan kepada suaminya. Sebab, suaminya adalah pemilik tempat tidur. Dan Peletak syariat memberinya hak untuk menafikan penisbatan anak tersebut dan melian istrinya atas semua itu.[535]

Sedangkan jika wanita tersebut tidak memiliki suami, maka anak tersebut terputus, tidak memiliki ayah yang dikenal, dan dia berasal dari perzinaan yang jelas. Dia mengambil hukum anak pungut dan dinisbatkan kepada ibunya. Ini adalah pendapat jumhur ulama. Bakar Abu Zaid berkata, "Jika rahim seorang wanita menyimpan mani dua orang yang bukan suaminya, atau mengandung sel telurnya dan air mani orang lain, maka itu adalah kehamilan karena perzinaan yang, menurut syariat, diharamkan, berdasarkan kesepakatan mutlak. Anak yang dilahirkan adalah hasil kejahatan ketiga orang tersebut, anak zina. Ini adalah sesuatu yang kita tidak mendapatkan adanya perselisihan pendapat di antara orang-orang yang mengkaji bencana ini."[536]

Di antara dalil pendapat ini adalah firman Allah s.w.t.,

وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنثَى ﴿٤٥﴾ مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى ﴿٤٦﴾

"Dan bahwa Dialah yang menciptakan berpasang-pasangan laki-laki dan wanita. Dari air mani, apabila dipancarkan." (QS. An-Najm: 45-46)
Titik argumentasi dari ayat adalah bahwa manusia terbentuk dari air mani kedua orang tuanya yang bertemu. Sehingga keduanya lah yang paling berhak atasnya.

Sebagian salaf, di antaranya Hasan al-Bashri, Ishaq, Ibnu Rahawiah, Urwah ibn Zubair, dan Sulaiman ibn Yashar dan mereka didukung oleh Ibnu Taimiyah dan Ibnul Qayyim berpendapat bahwa jika anak dari zina dilahirkan di atas tempat tidur (baca:

535 *Ibid.*
536 Abu Zaid, *Fiqh an-Nawâzil*, hlm. 268.

perempuan) yang diakui oleh pemiliknya, tetapi diaku oleh laki-laki yang pernah menzinai (perempuan tersebut), maka anak itu tetap dinasabakan kepada laki-laki pemilik tempat tidur tersebut (baca: suaminya). Mereka menakwilkan sabda Nabi s.a.w., *"Anak adalah milik tempat tidur,"* [537] bahwa hukum ini diterapkan pada saat terjadi pertentangan antara laki-laki yang berzina dan pemilik tempat tidur."[538]

Penulis sepakat dengan pendapat jumhur ulama bahwa anak zina tidak memiliki ayah dan dia dinisbatkan kepada ibunya. Yang demikian itu karena kuatnya argumentasi mereka dan lemahnya dalil-dalil para penentang mereka. Hanya saja, dengan mengandaikan kuatnya pendapat sebagian salaf, mengiyaskan bentuk penyewaan rahim kepada zina dalam hal nasab adalah *qiyas* yang disertai perbedaan-perbedaan. Sebab, zina tidak dimaksudkan agar wanita melahirkan anak, lalu menisbatkan anak tersebut kepada laki-laki yang menzinai ibunya, tapi dimaksudkan untuk memuaskan syahwat. Ketika laki-laki yang berzina dihukum dengan cambukan, mereka menisbatkan anak kepadanya. Berbeda dengan bentuk penyewaan rahim yang sejak awal dimaksudkan agar wanita *zhi'r* melahirkan anak. Dengan demikian, pelakunya dihukum tidak karena usaha dan tujuannya. Sebagaimana diketahui, dapat diterima bahwa barangsiapa melakukan penyewaan rahim, maka dia harus dihukum, karena dia telah melakukan perbuatan haram yang menyebabkan percampuran nasab. Dan mengharamkannya dari penisbatan anak kepadanya adalah hukuman yang paling tepat dan utama.

Siapakah Ibu dalam Penyewaan Rahim?

Adapun ibu dalam ketiga bentuk penyewaan rahim ini, yaitu jika seorang wanita mengandung dan melahirkan sel telur wanita

---

[537] Sudah ditakhrij pada halaman sebelumnya.
[538] Ibnul Qayyim, *Zâd al-Ma'âd*, jilid V, hlm. 425.

lain, dalam permasalahan ini para ulama terbagi ke dalam tiga pendapat:

Pendapat pertama: Ibu yang sebenarnya adalah pemilik sel telur. Sedangkan pemilik rahim yang mengandung dan melahirkannya adalah seperti ibu penyusuan. Sebab, anak mengambil dari tubuhnya sesuatu yang lebih banyak dari yang diambil oleh anak yang disusui dari ibu yang menyusuinya dalam penyusuan yang mengharamkan apa yang diharamkan oleh nasab.

Di antara yang mengutarakan pendapat ini adalah Dr. Mushthafa az-Zarqa', Dr. Muhammad Nu'aim Yasin, dan Dr. Yusuf al-Qaradhawi.[539]

Pendapat kedua: Ibu yang sebenarnya adalah yang mengandung dan melahirkan. Sedangkan pemilik sel telur adalah seperti ibu penyusuan. Pendapat ini diutarakan oleh sebagian besar fukaha yang berbicara tentang tema ini dalam Konferesni Fikih Islam.[540]

Di antara dalil pendapat ini adalah firman Allah s.w.t.,

إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلا اللائِي وَلَدْنَهُمْ ﴿٢﴾

"Ibu-ibu mereka tidak lain adalah para wanita yang telah melahirkan mereka." (QS. Al-Mujâdilah: 2) Ini adalah *nash* yang keberadaan dan petunjuknya pasti. Apalagi dia disebutkan dalam bentuk *hashr* (pembatasan).[541]

Pendapat ketiga: Salah satu dari keduanya bukanlah ibu bagi anak. Sebab, keduanya telah terputus dari dua hubungan secara bersama-sama. Salah satu hubungan, yaitu sel telur, telah terputus dengan jelas dari wanita yang melahirkan. Dan hubungan kedua bagi ibu, yaitu mengandung dan melahirkan, telah terputus dari

539 *Majalah Konferensi Fikih Islam Gelombang Kedua*, hlm. 300.
540 *Ibid.*
541 *al-Injâb fî Dhau' al-Islâm*, hlm. 485.

pemilik sel telur. Keayahan dan keibuan syar'i adalah sekumpulan kondisi yang menghasilkan anak, yang pembuahan dan pembentukannya terjadi dengan air kedua orang tua di atas tempat tidur suami istri, lalu dia dikandung oleh sang ibu dalam perutnya dan menetap di dalam rahimnya yang merupakan tempat yang kokoh. Inilah dia anak yang memperoleh keayahan dan keibuan syar'i. Dan ini adalah pendapat Dr. Bakar Abu Zaid.[542]

Pendapat yang Kuat

Penulis cenderung memilih pendapat Dr. Bakar Abu Zaid yang tidak mengakui salah satu dari kedua wanita tersebut sebagai ibu dari nasab bagi anak yang dilahirkan. Akan tetapi, penulis memilih bahwa kedua wanita tersebut adalah seperti ibu penyusuan. Sebab, anak tersebut terbentuk dari sel telur wanita pertama dan mengambil sesuatu dari tubuh wanita kedua.

Dalil-dalil yang disampaikan oleh para penganut pendapat pertama dan kedua adalah dalil-dalil yang terbatas bagi masing-masing dari keduanya. Sebab, anak yang dilahirkan memiliki dua hubungan dengan ibunya. Pertama, hubungan pembentukan dan genetik. Pokoknya adalah sel telur. Kedua, hubungan mengandung, melahirkan, dan mengasuh. Pokoknya adalah rahim.[543] Dan tidak ada dalil yang menunjukkan dengan tegas bahwa keibuan syar'i boleh dimiliki oleh salah satu dari keduanya tanpa yang lain.

Firman Allah s.w.t., *"Ibu-ibu mereka tidak lain adalah para wanita yang telah melahirkan mereka,"* bukanlah *nash* yang keberadaan dan petunjuknya pasti. Sebab, tentang petunjuknya terdapat perselisihan pendapat. Apa yang dilahirkan oleh wanita tersebut tidak berasal dari rahimnya dari segi pembentukan dan penyelesaian, tapi hanya berasal dari rahimnya dari segi penyelesaian saja dengan mengandungnya di dalamnya, sementara sel telur berasal dari wanita lain.[]

---

542 *Ibid*, hlm. 247.
543 *Ibid*.

BAB III

Hukuman terhadap Perempuan Hamil

Sistem hukuman diterapkan dalam syariat Islam dengan tujuan untuk memperbaiki individu-individu, serta untuk melindungi komunitas muslim dan menjaga ketaraturannya. Syariat Islam membedakan diri dari sistem-sistem konvensional, dengan mengadakan pengendali internal dalam jiwa, untuk menghindarkan diri dari terjerumus dalam pelanggaran-pelanggaran yang mengharuskan dijatuhkannya hukuman. Yang demikian itu melalui pendidikan keislaman dan keimanan yang mengikat manusia dengan iman kepada Allah dan merasakan kehadiran-Nya dalam kesendirian dan keramaian, serta iman kepada hari akhir, yang di dalamnya orang yang beristikamah pada perintah Allah mengharapkan surga dan kenikmatan, dan orang yang berdosa takut akan siksaan Allah yang amat pedih.

Contoh-contoh yang menunjukkan dijaganya hukum-hukum Allah dalam sejarah Islam amat banyak dan tidak terbatas.

Jika jiwa lemah dan terjerumus dalam pelanggaran sedang dia adalah jiwa manusia yang diciptakan dengan sifat salah maka dia segera bertaubat dan kembali kepada Allah, serta mengembalikan hak-hak kepada pemiliknya, meskipun ada hukuman duniawi. Yang demikian ini karena dia mengharapkan ampunan dan maaf dari Allah s.w.t. pada hari kiamat.

Dari hadis-hadis yang berbicara tentang pengakuan sebagian orang yang melakukan sesuatu yang mengharuskan dijatuhkannya had, dipahami bahwa pengakuan terhadap kesalahan yang diikuti dengan had adalah sesuatu yang tidak dianjurkan. Sebab, Nabi s.a.w. menolak sebagian orang yang mengaku berzina, demi menutupi aib mereka dan mencegah tersebarnya pembicaraan tentang sesuatu yang keji di antara kaum muslimin.

Dalam beberapa hadis disebutkan juga pengakuan beberapa laki-laki dan wanita tentang sesuatu yang mengharuskan dijatuh-

kannya had, dan Nabi s.a.w. menghukum mereka dan menegakkan had atas mereka berdasarkan pengakuan mereka. Di antaranya adalah pengakuan wanita Ghamidiah[544] bahwa dia telah berzina, dan pemohonannya kepada Rasulullah s.a.w. agar segera menegakkan had atasnya, demi menyucikan dirinya dari dosa.

Kadang hukuman disebabkan oleh terbuktinya tindak kriminal, tanpa pengakuan. Misalnya tindak kriminal yang berkaitan dengan hak-hak manusia.

Hukuman dapat dijatuhkan kepada wanita hamil dalam kondisi-kondisi tertentu, sementara dalam kondisi-kondisi lain hukuman harus ditunda pelaksanaannya, sesuai dengan tingkat keberatannya. Dalam bab ini, saya akan memaparkan hukuman-hukuman yang dapat disegerakan pelaksanaannya terhadap wanita pada masa kehamilannya dan hukuman-hukuman yang harus ditunda pelaksanaannya.

Hukuman yang tidak boleh dilaksanakan terhadap wanita hamil adalah yang membahayakan kandungan. Jika wanita dapat dihukum atas pelanggarannya, hal mana hukuman dijatuhkan pada masa kehamilan tanpa menyakiti janin, maka itu boleh. Tapi jika pelaksanaan hukuman terhadapnya tidak memungkinkan tanpa membahayakan janin, maka hukuman tersebut harus ditunda sampai dia melahirkan.[]

---

[544] Akan diceritakan kisahnya pada halaman berikutnya.

Pembahasan Pertama

Hukuman-Hukuman bagi Wanita Hamil yang Harus Ditunda Pelaksanaannya sampai Dia Melahirkan

Pertama: Had

Tidak ada perselisihan pendapat di antara para ulama bahwa had tidak boleh ditegakkan atas wanita hamil sampai dia melahirkan kandungannya. Sama saja apakah kehamilannya dari zina atau lainnya. Dan sama saja apakah hukuman tersebut tetap atasnya sebelum hamil atau setelahnya.[545]

Ketentuan ini mencakup semua had, seperti rajam, cambukan, dan pemotongan anggota tubuh. *'Illat*nya adalah perlindungan terhadap kehidupan janin, agar dia tidak binasa karena pelaksanaan had terhadap ibunya.

Sandaran ketentuan di atas adalah sebagai berikut:

1. Hadis Buraidah r.a. tentang perajaman wanita Ghamidiah yang telah berzina. Dia berkata, "Waha Rasulullah, sucikanlah aku!" Beliau berkata, "Celakalah kamu! Pulanglah, lalu beristigfarlah kepada Allah dan bertaubatlah kepadanya." Dia berkata, "Aku kira engkau hendak membuatku ragu sebagai-mana engkau membuat Ma'iz ibn Malik ragu." Beliau berkata, "Apa ini?" Dia menjawab, "Sesungguhnya ini adalah kandungan dari zina."

---

[545] An-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VII, hlm. 93; al-Murghinani, *al-Hidâyah*, jilid V, hlm. 29; Ibnu Abdil Barr, *al-Kâfî*, jilid II, hlm. 1073; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 171.

Beliau berkata, "Apakah kamu melakukan itu?" Dia menjawab, "Ya." Beliau berkata kepadanya, "Sampai kamu melahirkan apa yang ada dalam perutmu." Lalu kehidupannya ditanggung oleh seorang laki-laki dari ansar sampai dia melahirkan. Lalu laki-laki itu datang kepada Nabi s.a.w. dan berkata, "Wanita Ghamidiah itu telah melahirkan." Beliau berkata, "Kalau demikian, kita tidak akan merajamnya dan meninggalkan anaknya yang masih kecil tanpa ada yang menyusuinya." Lalu seorang laki-laki dari ansar berdiri dan berkata, "Aku yang akan menanggung penyusuannya, wahai Nabi Allah." Lalu beliau merajamnya."[546]

Dalam syarahnya terhadap hadis wanita Ghamidiah, imam an-Nawawi berkata, "Di dalamnya terdapat dalil bahwa wanita hamil tidak dirajam sampai melahirkan. Sama saja apakah kehamilannya dari zina atau lainnya. Hal ini disepakati, agar janinnya tidak terbunuh. Demikian juga, jika hadnya adalah cambukan sedang dia dalam keadaan hamil, maka berdasarkan *ijma'* dia tidak dicambuk sampai melahirkan."[547]

2. Apa yang diriwayatkan dari Umar ibn Khaththab bahwa dia hendak merajam seorang wanita hamil. Lalu Mu'adz r.a. berkata kepadanya, "Tidak ada jalan bagimu untuk menguasainya sampai dia melahirkan apa yang ada di dalam perutnya."[548]

3. Menegakkan had atas wanita hamil dapat merusak janin yang suci. Dan tidak ada alasan untuk melakukan itu. Sama saja apakah had tersebut rajam atau lainnya. Tidak ada jaminan bahwa kerusakan tidak akan terjadi pada janin karena pemukulan dan pemotongan. Dan bisa jadi pemukulan dan pemotongan merenggut nyawa wanita yang dipukul dan dipotong anggota tubuhnya, sehingga anaknya akan mati bersama kematiannya.[549]

---

546 Muslim, *Shahîh Muslim*, jilid III, hlm. 1322-1324.
547 An-Nawawi, *Syarh shahîh Muslim*, jilid XI, hlm. 201.
548 Ibnu Abu Syaibah, *al-Mushannaf*, jilid VI, hlm. 475. Ibnu Hajar berkata, "Anggota sanadnya tsiqah." (Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid XII, hlm. 149).
549 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VIII, hlm. 171.

4. Dikhawatirkan had akan mengakibatkan binasanya anak yang ada di dalam perut ibunya. Padahal dia adalah jiwa yang terhormat dan bersih dari kejahatan.[551]

Kedua: Kisas

Sebagaimana hukuman terhadap wanita hamil yang terkena had tidak boleh dilaksanakan sampai dia melahirkan, demikian juga dia tidak boleh dikisas.

Ibnu Rusyd berkata, "Mereka ber*ijma'* bahwa jika wanita hamil membunuh dengan sengaja, maka dia tidak digiring ke tempat ekskusi sampai melahirkan kandungannya."[552]

Tentang dilarangnya kisas terhadapnya sebelum dia melahirkan kandungannya, sama saja apakah dia telah hamil saat melakukan jinayat (tindak kriminal), atau dia hamil setelahnya dan sebelum dilaksanakannya kisas; dan sama saja apakah kisas tersebut pada jiwa atau pada anggota tubuh.[552]

Mereka menyandarkan hal di atas pada dalil-dalil berikut:

a. Kisas pada jiwa:

1. Firman Allah s.w.t.,

وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ

﴿٣٣﴾

"Barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberikan kekuasaan kepada ahli warisnya. Tapi janganlah

---

550 Al-Murghinani, *al-Hidâyah*, jilid V, hlm. 29-30; dan Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid IV, hlm. 88.

551 Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid II, hlm. 495; dan Ibnul Qayyim, *Zâd al-Ma'âd*, jilid V, hlm. 23.

552 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 731.

ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh." (QS. Al-Isrâ`: 33) Membunuh wanita hamil berarti juga membunuh selain pembunuh, yaitu janin. Dan itu berarti melampaui batas.[553]

2. Hadis Buraidah tentang perajaman wanita Ghamidiah. Di dalamnya disebutkan bahwa Nabi s.a.w. menolaknya dan berkata kepadanya, "Sampai kamu melahirkan apa yang ada dalam perutmu."[554]

   Imam an-Nawawi berkata, "Di dalamnya terdapat dalil bahwa barangsiapa wajib atasnya kisas, sedang dia hamil, maka dia tidak dikisas sampai melahirkan. Ini adalah sesuatu yang disepakati."[555]

   'Illat yang sama dalam pengakhiran kisas sampai melahirkan adalah perlindungan terhadap kehidupan janin, karena dikhawatirkan akan binasa.

b. Kisas pada anggota tubuh:

Jika kisas pada anggota tubuh biasanya membahayakan kandungan, maka wanita hamil tidak dikisas berdasarkan hal-hal berikut:

1. *Qiyas*. Sebab, pelaksanaan kisas (pada anggota tubuh) yang dikhawatirkan dapat merenggut nyawa orang yang berbuat kriminal atau melenyapkan sesuatu yang lebih pada dirinya adalah dilarang. Oleh karena itu, pelarangannya karena dikhawatirkan dapat merenggut nyawa selain orang yang berbuat kriminal, yaitu janin, adalah lebih pantas dan lebih utama lagi.[556]

2. Pelaksanaan kisas terhadapnya dapat membunuh selain orang yang berbuat kriminal. Dan itu haram.[557][]

---

553 *Ibid.*
554 Hadis ini sudah ditakhrij sebelumnya.
555 An-Nawawi, *Syarh shahîh Muslim*, jilid XI, hlm. 201.
556 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 732.
557 *Ibid.*

Pembahasan Kedua

Kapan Hukuman terhadap Wanita Hamil Dilaksanakan setelah Melahirkan?

Pertama: Dalam Had

a. Rajam

Para ulama berselisih pendapat tentang hal itu, ke dalam dua pendapat:

Pendapat pertama: Rajam tidak dilaksanakan terhadap wanita yang bersuami, jika dia hamil, langsung setelah melahirkan, sampai dia menyusui sendiri anaknya, meskipun anak tersebut memiliki wanita lain yang menyusuinya. Jika penyusuan telah berakhir, maka rajam tidak dilaksanakan juga sampai ada orang yang menanggung kehidupan anaknya. Ini adalah pendapat para ulama mazhab Syafi'i.[558]

Pendapat kedua: Had dengan rajam ditegakkan atas wanita yang bersuami, jika dia hamil, langsung setelah melahirkan,[559] dengan syarat ada wanita lain yang menyusui anaknya, atau ada seseorang yang menanggung biaya penyusuannya. Jika anak tersebut tidak mendapatkan wanita lain yang menyusuinya

---

[558] An-Nawawi, *Syarḥ shaḥîh Muslim*, jilid VII, hlm. 94.

[559] Para ulama mazhab Hanbali mensyaratkan agar itu dilaksanakan setelah anaknya meminum *liba'*, yaitu air susu yang pertama kali keluar setelah melahirkan. (Al-Maqdisi, *Zâd al-Mustaqni'*, hlm. 114).

atau tidak menerima selain air susu ibunya, maka hukuman ditangguhkan sampai dia menyusui anaknya, atau anaknya tidak membutuhkannya lagi dengan meminum susu wanita lain. Ini adalah pendapat jumhur ulama dari mazhab Hanafi,[560] Maliki,[561] dan Hanbali.[562]

Para ulama mazhab Syafi'i bersandar pada dalil-dalil berikut:

1. Hadis Buraidah melalui Basyir ibn Muhajir tentang perajaman wanita Ghamidiah. Di dalamnya disebutkan: Wanita Ghamidiah datang dan berkata, "Wahai Rasulullah, kenapa engkau menolakku sebagaimana menolak Ma'iz. Demi Allah, sesungguhnya aku hamil." Beliau berkata, "Jika kamu tetap bersikeras, maka pergilah sampai kamu melahirkan." Ketika dia telah melahirkan anaknya, dia datang kepada beliau sambil membawa anaknya dalam sesobek kain. Dia berkata, "Lihatlah ini, aku telah melahirkannya." Beliau berkata, "Pergilah, lalu susuilah dia sampai kamu menyapihnya." Ketika dia telah menyapihnya, dia datang kepada beliau sambil membawa anak yang di tangannya terdapat sepotong roti. Dia berkata, "Lihatlah ini, wahai Nabi Allah, aku telah menyapihnya, dan dia telah memakan makanan." Beliau menyerahkan anak tersebut kepada seorang laki-laki di antara kaum muslimin, lalu memerintahkan untuk menggali lubang untuknya sampai ke dadanya, dan memerintahkan orang-orang untuk merajamnya.[563]

Imam an-Nawawi berkata:

---

[560] Al-Hashkafi, *ad-Durr al-Mukhtâr*, jilid VII, hlm. 16-17; Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid IV, hlm. 88; dan as-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, jilid V, hlm. 73.

[561] Ibnu Abdil Barr, *al-Kâfî*, jilid II, hlm. 1073; dan al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid VIII, hlm. 84.

[562] Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VIII, hlm. 171; dan al-Maqdisi, *Zâd al-Mustaqni'*, hlm. 114.

[563] Muslim, *Shahîh Muslim*, jilid III, hlm. 1323.

Zahir kedua riwayat ini[564] saling bertentangan. Riwayat kedua dengan jelas menyatakan bahwa perajamannya dilaksanakan setelah anaknya disapih dan makan roti. Sementara zahir riwayat pertama, menunjukkan bahwa perajamannya dilaksanakan setelah melahirkan. Riwayat pertama harus ditakwilkan dan dipahami sesuai dengan riwayat kedua. Sebab, ini adalah satu kisah, dan kedua riwayat tersebut sahih. Riwayat yang kedua sangat jelas dan tidak dapat ditakwilkan. Sementara riwayat pertama tidak jelas. Oleh karena itu, riwayat pertama harus ditakwilkan. Perkataan rawi dalam riwayat pertama, "Lalu seorang laki-laki dari ansar berdiri dan berkata, 'Aku yang akan menanggung penyusuannya,'" diucapkan setelah penyapihan. Yang dia maksud dengan penyusuan adalah menanggung kehidupan dan mendidik anak tersebut. Dia menyebutnya dengan penyusuan dalam bentuk majas.[565]

2. Had didirikan di atas pemberian kemudahan dan keringanan.[566] Oleh karena itu, wanita diberi tangguh sampai dia menyapih anaknya dan ada orang yang menanggung kehidupan anaknya setelah penyusuan.

3. Agar anak tersebut tidak menyusu dari banyak wanita, jika tidak ada salah seorang dari mereka yang menyusuinya dengan tertib. Atau agar dia tidak dipalingkan kepada susu binatang. Dan susu para wanita lebih baik baginya.[567]

Jumhur menyandarkan pendapat mereka pada dalil-dalil berikut:

1. Hadis Buraidah melalui anaknya, Sulaiman. Di dalamnya terdapat tambahan: Beliau berkata, "Kalau demikian, kita tidak akan merajamnya dan meninggalkan anaknya yang

---

564 Yaitu riwayat ini dan riwayat lain, "Kalau demikian, kita tidak akan merajamnya dan meninggalkan anaknya yang masih kecil tanpa ada yang menyusuinya."

565 An-Nawawi, *Syarh shahîh Muslim*, jilid XI, hlm. 202. Lihat juga: Ibnu Hajar, *Fath al-Bârî*, jilid XII, hlm. 150.

566 An-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VII, hlm.94.

567 Al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid XII, hlm. 116.

masih kecil tanpa ada yang menyusuinya." Lalu seorang laki-laki dari Ansar berdiri dan berkata, "Aku yang akan menanggung penyusuannya, wahai Nabi Allah." Lalu beliau merajamnya.[568]

Dalam riwayat ini terdapat dalil bahwa *'illat* penundaan rajam adalah perlindungan dan pemeliharaan terhadap anak kecil dari kebinasaan karena tidak adanya wanita yang menyusuinya. Ketika ada wanita yang menyusuinya dengan tanggungan seorang laki-laki dari ansar, maka *'illat* penundaan tersebut hilang. Lalu Rasulullah s.a.w. merajamnya.

2. *Qiyas* sesuatu yang lebih utama. Ketika Nabi s.a.w. menunda pelaksana had terhadapnya demi menjaga kehidupan janin, maka lebih utama bagi kita untuk menundanya demi menjaga kehidupannya setelah dilahirkan.[569]*

Pendapat yang Kuat

Menurut penulis, yang kuat adalah pendapat jumhur. Sebab, riwayat yang dijadikan dalil oleh para ulama mazhab Syafi'i adalah riwayat yang *syâdz* (menyendiri). Dia adalah riwayat Basyir ibn Muhajir. Dan Basyir ibn Muhajir tidaklah tsiqah, tapi dia adalah *shadûq* (mencintai kebenaran) dan lemah dalam meriwayatkan hadis. Bahkan tentangnya Ahmad ibn Hanbal berkata, "Hadisnya tidak dapat diterima."

Al-Mundziri berkata, "Di dalam sanadnya ada Basyir ibn Muhajir. Dalam *Shahîh Muslim*, dia tidak memiliki hadis selain hadis ini. Dan Yahya ibn Mu'in menganggapnya tsiqah."

Imam Ahmad ibn Hanbal berkata, "Hadisnya tidak dapat diterima. Dan dia menceritakan hal-hal yang ajaib. Tidak ada

---

[568] Muslim, *Shahîh Muslim*. Telah disebutkan pada halaman sebelumnya.
[569] Al-Mawardi, *al-Hâwî*, jilid XII, hlm. 15-16.
* Menurut penerjemah, semestinya ini adalah dalil pendapat pertama.

celaan bagi Muslim karena mengeluarkan hadis ini. Sebab, dia menyebutkannya pada tingkatan kedua, setelah menyebutkan jalan-jalan hadis Ma'iz, lalu menyebutkan hadis ini di bagian akhir, untuk menunjukkan pengetahuannya tentang jalan-jalan hadis. *Wallahua'lam.*"[570]

Jika tambahan dari rawi yang tsiqah dapat diterima dengan syarat tidak bertentangan dengan riwayat rawi-rawi yang tsiqah lainnya, maka bagaimana jika riwayat yang bertentangan tersebut berasal dari rawi yang tidak tsiqah?

Ibnu Shalah berkata, "Menurut para hafiz hadis, *syâdz* adalah hadis yang tidak memiliki selain satu sanad, yang dengannya seorang rawi yang tsiqah atau tidak tsiqah menyendiri. Hadis yang dengannya seorang rawi yang tsiqah menyendiri digantungkan dan tidak digunakan sebagai dalil. Sementara hadis yang dengannya seorang rawi yang tidak tsiqah menyendiri ditolak."[571]

Riwayat dari Basyir ibn Muhajir tentang penundaan rajam sampai penyusuan bertentangan dengan riwayat para tsiqah yang menyebutkan disegerakannya penegakan had atas wanita Ghamidiah setelah ada jaminan tentang siapa yang akan menyusui anaknya.

Adapun bahwa had didirikan di atas pemberian kemudahan dan keringanan, itu dalam hal yang tidak bertentangan dengan *nash*. Sementara penundaan penegakan had sampai penyapihan bertentangan dengan riwayat para tsiqah.

b. Pencambukan

Para ulama memandang bahwa had pencambukan tidak ditegakkan atas wanita hamil sampai dia melahirkan dan keluar

---

570 Izzat Da'as dan Adil Sayid, *at-Ta'liq 'alâ Sunan Abî Daud*, jilid IV, hlm. 589-590.

571 Ismail ibn Syaikh Abi Hafsh ibn Katsir, *al-Bâ'its al-Hatsîts Syarh Ikhtishâr 'Ulûm al-Hadîts*, Beirut: Dar al-Fikr wa an-Nasyir Dar Kutub al-Ilmiah, cet. I, 1983, hlm. 54.

dari nifasnya."[572] Ibnu Qudamah berkata, "Seandainya had tersebut adalah pencambukan, jika dia telah melahirkan anak dan nifasnya berhenti, sedang dia dalam keadaan kuat dan tidak dikhawatirkan akan binasa, maka had ditegakkan atasnya. Tapi jika dia masih berada dalam masa nifasnya, atau dia lemah dan dikhawatirkan akan binasa, maka had tidak ditegakkan atasnya sampai dia suci dan menjadi kuat. Ini adalah pendapat asy-Syafi'i dan Abu Hanifah."[573]

Mereka menyandarkan hal itu pada dalil-dalil berikut:

1. Hadis Ali r.a. ketika berkhotbah. Dia berkata, "Wahai sekalian manusia, tegakkanlah had atas budak-budak kalian, baik yang telah menikah di antara mereka maupun yang belum menikah. Sesungguhnya seorang budak wanita Rasulullah s.a.w. telah berzina. Lalu beliau memerintahkanku untuk mencambuknya. Ternyata dia baru saja selesai bernifas. Aku khawatir, jika aku mencambuknya, maka aku akan membunuhnya. Lalu aku menyampaikan hal itu kepada Nabi s.a.w., dan beliau berkata, "Bagus!"[574]

   Imam Muslim meriwayatkan tambahan dalam hadis ini melalui jalan yang lain, yaitu perkataan Nabi s.a.w., *"Tinggalkanlah dia sampai mendekati kesembuhan (hattâ tamâtsala)."*[575]

   An-Nawawi berkata, "Di dalamnya terdapat dalil bahwa wanita yang sedang bernifas, wanita sakit, dan semisalnya ditunda pencambukannya sampai sembuh."[576]

---

572 Al-Murghinani, *al-Hidâyah*, jilid V, hlm. 29; Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid IV, hlm. 88; Ibnu Abdil Barr, *al-Kâfî*, jilid II, hlm. 1073; al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid VIII, hlm. 84; an-Nawawi, *Syarh shahîh Muslim*, jilid XI, hlm. 201; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VIII, hlm. 172.

573 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VIII, hlm. 172.

574 Muslim, *Shahîh Muslim*, jilid III, hlm. 1330.

575 *Ibid.*

576 An-Nawawi, *Syarh shahîh Muslim*, jilid XI, hlm. 214.

Ibnu Mandzur berkata, "*Tamâtsala al-'alîl*: Orang sakit mendekati kesembuhan, sehingga dia lebih menyerupai orang sehat daripada orang sakit yang kurus."[577]

2. Nifas adalah sejenis penyakit. Maka had ditunda sampai dia sembuh dan menjadi kuat, agar tidak mengakibatkan kebinasaannya."[578]
3. Sebab, seandainya ditetapkan dua had atasnya secara berturut-turut, lalu salah satunya sudah dilaksanakan, maka yang kedua tidak dilaksanakan sampai dia sembuh dari yang pertama."[579]

Kedua: Kisas

Para ulama di antaranya para imam yang empat memandang harus disegerakannya kisas pada jiwa atau anggota tubuh terhadap wanita hamil, jika dia telah melahirkan. Tapi itu harus ditunda sampai ada wanita yang menyusui anaknya atau ada jaminan kehidupan baginya. Jika tidak, maka dia harus menyusui sendiri anaknya selama dua tahun, lalu menyapihnya. Dan wanita yang sedang menyusui serupa dengannya.[580]

Dalil-dalil penundaan terhadap wanita hamil di sini sama dengan dalil-dalil jumhur dalam penundaan penegakkan had atas wanita hamil sampai melahirkan. Di antaranya:

1. Perkataan Nabi s.a.w. dalam hadis Sulaiman ibn Buraidah tentang wanita Ghamidiah. Di dalamnya beliau berkata, "Kalau demikian, kita tidak akan merajamnya dan

---

577 Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, jilid XI, hlm. 612.

578 Al-Murghinani, *al-Hidâyah*, jilid V, hlm. 29-30; Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid IV, hlm. 88; as-Sarkhasi, *al-Mabsûth*, jilid V, hlm. 73; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VIII, hlm. 172.

579 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VIII, hlm. 172.

580 Ibnu Himam, *Syarh Fath al-Qadîr*, jilid V, hlm. 30; al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid VIII. hlm. 25; an-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VII, hlm. 93; dan Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 731.

meninggalkan anaknya yang masih kecil tanpa ada yang menyusuinya."[581]

Jika ini berlaku pada hak Allah s.w.t., maka dia lebih pantas untuk berlaku pada hak manusia.

Hanya saja, para ulama mazhab Syafi'i tidak menunda kisas terhadapnya jika ada wanita lain yang menyusui anaknya atau ada sesuatu yang mencukupi kehidupannya. Sebab, had didirikan di atas pemberian kemudahan dan keringanan. Berbeda dengan kisas.

2. Sebab, *'illat* dalam penundaan sampai melahirkan adalah perlindungan terhadap kehidupan janin. Maka ketika dia telah dilahirkan, hukuman harus segera dilaksanakan.[]

---

[581] Muslim, *Shahih Muslim*. Telah ditakhrij pada halaman sebelumnya.

Pembahasan Ketiga

Hukuman-hukuman bagi Wanita Hamil yang Dilaksanakan pada Masa Kehamilan

Karena banyaknya hukuman yang dapat dilaksanakan terhadap wanita hamil pada masa kehamilan, maka saya akan memaparkan dengan terperinci hukuman-hukuman yang paling penting, di samping memaparkan hukuman-hukuman lain secara ringkas.

Pertama: Pemenjaraan (*Habs*)

Jika hukuman-hukuman fisik yang ditetapkan dengan had atau kisas tidak dapat dilaksanakan secara langsung, apakah wanita harus dipenjara sampai hukuman tersebut dilaksanakan padanya?

Secara etimologis, *habs* adalah lawan dari membebaskan, yaitu menahan. Dan *habs* adalah juga nama tempat untuk memenjarakan seseorang.[502]

Dalam terminologi fukaha, *habs* berarti menahan seseorang dan melarangnya untuk bertindak dengan dirinya sendiri sama saja apakah itu di dalam rumah, atau di dalam masjid, atau berdasarkan pemberian kekuasaan dari musuh (dalam perkara), atau wakilnya dan keharusannya untuk mematuhi itu.[503]

---

502 Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, jilid VI, hlm. 44.
503 Ibnul Qayyim, *ath-Thuruq al-Hakîmah*, hlm. 102.

Dalam kisas, wanita hamil dipenjara sampai kisas dapat dilaksanakan setelah melahirkan. Dalam hal ini, tidak diterima seorang penjamin darinya. Sebab, tujuan dari pemberian jaminan adalah agar penjamin menggantikan orang yang dijamin dalam pelaksanaan had dan kisas. Dan ini tidak dapat terjadi dalam had dan kisas.[584]

Sedangkan dalam had, menurut para ulama mazhab Maliki, jika tetap atasnya salah satu had Allah s.w.t., maka dia dipenjara sampai melahirkan, jika penegakan had atasnya secara langsung dikhawatirkan akan membunuhnya.[585]

Para ulama mazhab Hanafi memandang bahwa wanita hamil dipenjara jika zinanya ditetapkan dengan bukti, karena dikhawatirkan dia akan kabur. Tapi jika zinanya ditetapkan dengan pengakuan, maka dia tidak dipenjara. Sebab, menarik kembali pengakuan adalah sesuatu yang dibenarkan, sehingga tidak ada faedah dalam pemenjaraan. Dan Nabi s.a.w. tidak memenjarakan wanita Ghamidiah.[586] Ini adalah salah satu pendapat para ulama mazhab Syafi'i.[587]

Sementara berdasarkan pendapat yang benar dan terkenal dalam mazhab mereka, para ulama mazhab Syafi'i memandang bahwa wanita hamil tidak dipenjara jika tetap atasnya rajam atau had-had Allah s.w.t. lainnya. Sebab, had didirikan di atas pemberian keringanan dan kemudahan.[588]

Tarjih

Penulis cenderung kepada pendapat para ulama mazhab Hanafi, karena kuatnya argumentasi mereka. Di antara konsekuensi

---

584 Az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, jilid VI, hlm. 89.

585 Al-Khurasyi, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, jilid VIII, hlm. 25.

586 Al-Murghinani, *al-Hidâyah*, jilid V, hlm. 30; dan Ibnu Maudud, *al-Ikhtiyâr*, jilid IV, hlm. 88.

587 An-Nawawi, *Raudhah ath-Thâlibîn*, jilid VII, hlm. 94.

588 *Ibid*; dan Qalyubi dan Umairah, *Hâsyiyah Qalyûbî wa 'Umairah*, jilid IV, hlm. 173.

penegakan had adalah pemenjaraan, agar had dapat dilaksanakan dan ada jaminan bahwa wanita tersebut tidak kabur. Sedangkan jika had ditetapkan berdasarkan pengakuan, maka dia tidak dipenjara, karena dia boleh menarik kembali pengakuannya.

Kedua: Kisas pada Sesuatu Selain Jiwa

Kisas pada selain jiwa wajib ditunda sampai melahirkan, kecuali sesuatu yang biasanya pelaksanaannya tidak merenggut nyawa wanita dan tidak membahayakan janin.

Ini adalah yang dinashkan oleh Ibnu Qudamah.[589] Dan saya tidak mendapatkan ulama lain yang menyebutkannya.

Kita dapat mencontohkannya *wallahua'lam* dengan kisas gigi dengan gigi. Sebab, pencambutan gigi tidak membahayakan kandungan. Yang serupa dengannya adalah kisas apa saja pada selain jiwa yang dapat ditanggung oleh wanita hamil dan tidak membahayakan janin. *Wallahua'lam*. Perkiraan dalam hal itu diserahkan kepada hakim, karena perbedaan tingkat pertahanan tubuh antara satu wanita dan wanita yang lain.

Ketiga: Takzir

Secara etimologis, takzir berasal dari kata *'azr*, yaitu celaan.[590]

Takzir dalam terminologi fukaha adalah hukuman atas dosa-dosa yang di dalamnya tidak disyariatkan had.[591]

Takzir mencakup sekumpulan hukuman, mulai dari nasihat sampai pencambukan dan pemenjaraan.[592]

Penulis cenderung berpendapat bahwa tidak ada halangan untuk menjatuhkan hukuman takzir kepada wanita hamil, jika itu tidak membayakan kandungan. Di antaranya:

---

589 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, jilid VII, hlm. 732.
590 Ibnu Manzhur, *Lisân al-'Arab*, jilid IV, hlm. 561.
591 Abdul Qadir Audah, *at-Tasyrî' al-Jnâ`î al-Islâmî*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, cet. X, 1989, jilid I, hlm. 127.
592 *Ibid*.

a. Nasihat dan *hajr* (memutuskan pembicaraan), berdasarkan firman Allah s.w.t.,

وَاللاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ﴿٣٤﴾

"Wanita-wanita yang kalian khawatirkan nusyuz (kedurhakaan) mereka, nasihatilah mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur, dan pukullah mereka." (QS. An-Nisâ`: 34)

Hukuman berupa nasihat tidak dijatuhkan kecuali jika diduga kuat hal itu dapat memperbaiki wanita, membuatnya jera, dan memberikan pengaruh kepadanya. Sedangkan *hajr*, Rasulullah s.a.w. telah menghukum tiga orang yang tidak ikut dalam perang Tabuk dengannya. Mereka ditinggalkan selama lima puluh hari, tanpa ada seorang pun yang berbicara dengan mereka,[593] sampai turun firman Allah s.w.t., *"... dan terhadap tiga orang yang ditangguhkan (penerimaan taubat mereka), hingga bumi menjadi sempit bagi mereka, padahal bumi itu luas, jiwa mereka pun terasa sempit bagi mereka, dan mereka mengetahui bahwa tidak ada tempat berlari dari Allah kecuali kepada-Nya. Kemudian Allah menerima taubat mereka agar mereka tetap pada taubat mereka. Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang."* (QS. At-Taubah: 118)

b. Celaan. Jika hakim memandang bahwa celaan cukup untuk memperbaiki wanita hamil dan mendidiknya, maka dia harus mencukupkan diri dengannya.[594]

---

593 *Ibid*, hlm 702.
594 *Ibid*, hlm. 703.

Terdapat hukuman-hukuman lain yang dapat dijatuhkan kepada wanita hamil, seperti ancaman, publikasi, dan pemecatan tugas.[595] Biasanya semua itu adalah hukuman-hukuman yang bersifat moral dan psikologis, yang perkiraannya diserahkan kepada hakim.

Abdul Qadir Audah berkata, "Jika fukaha mengatakan bahwa takzir diserahkan kepada pendapat imam atau penguasa, atau ijtihad keduanya, maka hal itu berarti bahwa hakimlah yang mewakili imam atau penguasa. Kepadanya diserahkan hak untuk memilih dan memperkirakan hukuman takzir, sesuai dengan kondisi tindak kriminal dan kondisi pelaku yang dilihatnya, dan sesuai dengan apa yang dihasilkan oleh ijtihad dan pendapat pribadinya dalam memperkirakan kondisi-kondisi tersebut."[596][]

---

595 *Ibid*, hlm. 703-704.

596 *Ibid*, hlm. 145.

Penutup

Segala puji bagi Allah, pertama dan terakhir. Selawat dan salam semoga terlimpah kepada Nabi kita Muhammad. Amma-bakdu...

Melalui kajian ini, penulis sampai kepada beberapa kesimpulan. Di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Wanita hamil tidak haid. Dan darah yang dikeluarkannya adalah darah rusak dan penyakit, yang karenanya dia tidak boleh meninggalkan shalat.
2. Kesulitan dihilangkan dalam syariat. Oleh karena itu, boleh bagi wanita hamil, jika berat baginya melaksanakan setiap shalat pada waktunya, untuk menjamak dua shalat.
3. Yang wajib atas wanita hamil dan menyusui hanyalah meng-*qadhâ'* puasa Ramadhan yang mereka tinggalkan saja, dan tidak wajib atas mereka membayar *fidyah*. Ini dalam kondisi mereka mampu meng*qadhâ'* puasa. Jika mereka tidak mampu meng*qadhâ'* puasa, maka mereka dapat berpindah kepada pengganti, yaitu *fidyah* dengan memberi makan satu orang miskin sebagai ganti satu hari puasa.

4. Jika ada kemampuan, dan wanita hamil tidak menghadapi kesulitan yang berat, maka wajib atasnya untuk berhaji dengan segera. Jika tidak, maka tidak.
5. Menikahi wanita yang berzina adalah haram, sampai dia bertaubat dari zina dan membebaskan rahimnya. Sama saja apakah wanita tersebut muslimah atau ahli kitab. Dan sama saja apakah yang menikahinya adalah laki-laki yang berzina dengannya atau orang lain. Sebab, istri salehah adalah dasar berdirinya keluarga yang saleh, yang para anggotanya terdidik dengan kesucian diri dan rasa malu.
6. Masa minimum kehamilan yang di dalamnya bayi dapat hidup setelah dilahirkan adalah enam bulan penuh. Dan masa maksimum kehamilan adalah sepuluh bulan. Apa yang disebutkan tentang masa yang lebih lama dari itu adalah kesalahan dalam penghitungan, atau khayalan yang ditimbulkan oleh sebab-sebab yang bermacam-macam, seperti penyusuan dan kehamilan palsu.
7. Bagi berakhirnya *'iddah* dengan melahirkan kandungan disyaratkan dua hal. Pertama, kandungan haruslah dinisbatkan kepada pemilik *'iddah* (suami). Kedua, dilahirkannya seluruh kandungan, dengan tampak jelasnya sebagian atau seluruh bentuknya. Kecuali jika diketahui dengan bukti melalui pemeriksaan medis tentang adanya kehamilan, maka ditetapkan berakhirnya *'iddah* dengan melahirkannya sebelum dia tampak jelas.
8. Wanita yang diperselihkan *aqrâ'*-nya selama masa *'iddah*nya dari talak, *'iddah*nya berakhir dengan berlalunya masa tiga bulan sejak penalakan. Sedangkan wanita yang meragukan kehamilannya, jika *'iddah* belum berakhir dan keraguan muncul pada masa itu, jika dia menjalani pemeriksaan medis dan kehamilannya jelas, maka dia ber*'iddah* dengan melahirkan kandungannya. Dan jika diketahui bahwa dia tidak hamil,

maka dia menyempurnakan masa *'iddah*nya. Sementara jika dia tidak menjalani pemeriksaan medis, maka dia harus menunggu sampai masa maksimum kehamilan, yaitu sepuluh bulan.

9. Menalak wanita hamil adalah boleh. Sebab, Nabi s.a.w. mengizinkan hal itu. Selain itu, suaminya tidak akan menyesali penalakan tersebut, karena dia telah berpikir dengan matang saat menalaknya.
10. Wanita hamil yang suaminya meninggal tidak berhak mendapatkan nafkah dan tempat tinggal. Kecuali jika tempat tinggal adalah milik suaminya atau sewaan yang telah dibayar uang sewanya oleh suami sebelum meninggal. Dalam kondisi ini hal mana tidak ada nafkah dan tempat tinggal baginya dia dinafkahi dengan bagiannya dari warisan, atau dengan hartanya sendiri jika dia tidak memiliki bagian dari warisan.
11. Semua bentuk penyewaan rahim diharamkan, karena bertentangan dengan kaedah-kaedah syariat dalam pernikahan. Dan penyewaan rahim dilarang karena dirinya sendiri, atau karena apa yang diakibatkannya, berupa percampuran nasab, hilangnya keibuan, dan bahaya-bahaya syar'i lainnya.
12. Pelaksanaan hubungan terhadap wanita hamil yang dilarang adalah yang membahayakan kandungan, seperti penegakan had dan kisas. Jika wanita hamil memungkinkan untuk dijatuhi hukuman pada masa kehamilan tanpa membahayakan janin, seperti memenjarakannya, maka itu boleh.[]

Daftar Pustaka

Abdul Razak, Ibnu Himam ash-Shan'ani, *Mushannaf 'Abd al-Razâq*, al-Maktab al-Islami, cet. I, 1970.

Abdussalam, Abu Barakat, *et. al., al-Musawwadah fi Ushûl al-Fiqh*, Mesir: Mathba'ah al-Madani, 1983.

Abu Daud, Sulaiman ibn Asy'ats as-Sijistani, *Sunan Abî Dâwûd*, Beirut: Dar al-Hadis li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', dikopi dari cet. 1969, 1970, 1971, 1973, 1974.

Abu Zaid, Bakar ibn Abdullah, *Fiqh an-Nawâzil*, Riyadh: Mathabi' al-Firdaus at-Tijariah, cet. I, 1986.

Ad-Dardir, Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad, *asy-Syarḥ ash-Shaghîr 'alâ Aqrab al Masâlik ilâ Madzhab Imâm Mâlik*, Mesir: Dar al Ma'arif, 1972.

Ad-Darini, Fathi, *al-Manâhij al-Ushûliyyah*, Damaskus: asy-Syirkah al-Muttah*'iddah* li at-Tauzi', cet. II, 1985.

Ad-Daruquthni, Ali ibn Umar, *Sunan ad-Dâruquthnî*, Beirut: cet. IV, Alam al-Kutub, 1986.

Ad-Dasuqi, Muhammad Arafah, *Ḥâsyiyah ad-Dasûqî*, Dar al-Fikr.

Adz-Dzahabi, Muhammad ibn Ahmad ibn Utsman, *Siyar A'lâm an-Nubalâ`*, tahkik Ma`mun ash-Shaghiraji, Beirut: Muassasah ar-Risalah, cet. VII, 1990.

Ahmad, Ibnu Muhammad ibn Hanbal, *Musnad Imâm Aḥmad*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, cet. I, 1993.

Al-Ahmadi, Abdul Aziz, *al-Takhfîf 'an al-Marîdl wa al-Musâfir fî al-'Ibâdât*, Tesis pada Universitas al-Islamiah, Madinah al-Munawwarah, 1985.

Al-Albani, Muhammad Nashiruddin, *Dha'îf Sunan Abî Dâud*, Beirut: al-Maktab al-Islami, cet. I, 1991.

Al-Albani, Muhammad Nashiruddin, *Dha'îf Sunan Ibnu Mâjah*, Beirut: al-Maktab al-Islami, cet. I, 1988.

Al-Albani, Muhammad Nashiruddin, *Shahîh Sunan an-Nasâ'î*, Beirut: al-Maktab al-Islami, cet. I, 1988.

Al-Albani, Muhammad Nashiruddin, *Shahîh Sunan Ibnu Mâjah*, Beirut: al-Maktab al-Islami, cet. I, 1986.

Al-Bagha, Musthafa, *at-Tahdzîb fî Adillah Matan al-Ghâyah wa at-Taqrîb*, Damaskus: Dar Ibnu Katsir, cet. IV, 1989.

Al-Baghawi, Husain ibn Mas'ud al-Farra', *Syarh as-Sunnah*, tahkik Syua'ib Arnauth, Beirut: al-Maktab al-Islami, cet. I, 1974.

Al-Bahwati, Manshur ibn Yunus, *Kasysyâf al-Qinâ' 'an Matan al-Iqnâ'*, Beirut: Alam al-Kutub, 1983.

Al-Baihaqi, Ahmad ibn al-Husain, *as-Sunan al-Kubrâ*, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, cet. I, 1994.

Al-Baji, Sulaiman ibn Khalf, *al-Muntaqâ Syarh Muwalhtha' Mâlik*, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi, cet. III, 1983.

Al-Barr, Muhammad Ali dan Zuhair as-Siba'i, *ath-Thabîb Adabuhu wa Tiqhuhu*, Damskus: Dar al-Qalam, Beirut: ad-Dar asy-Syamiah, cet. I, 1993.

Al-Barr, Muhammad Ali, *Khalq al-Insân baina ath-Thibb wa al-Qur'ân*, Saudi Arabia: Dar as Su'udiah li an Nasyr wa at Tauzi', cet. V, 1984.

Al-Hafidz, Mahmud, *al-Amrâd an-Nisâ'iyyah*, cet. III, 1982.

Al-Hashani, Abu Bakar ibn Muhammad, *Kifâyah al-Akhyâr*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, cet. II.

Al-Jashshash, Ahmad ibn Ali, *Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, cet. I, 1994.

Al-Jayyar, Nabihah, *Bahts fî Aqall Muddah al-Haid wa an-Nifâs wa al-Haml wa Aktsarihâ*, Seminar Fikih Kedokteran Ke-3 Organisasi Islam Untuk Ilmu-Ilmu Kedokteran: *ar-Ru'yah al-Islâmiyyah li Ba'dhi al-Mumârasât ath-Thibbiyyah*, tanggal 18-21 April 1987.

Al-Kasani, Ala'uddin Abu Bakar ibn Mas'ud, *Budâ'i' ash-Shanâ'i'*, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi, cet. II, 1994.

Al-Khurasyi, Muhammad, *Hâsyiyah al-Khurasyî*, Kairo: Dar al-Kutub al-Islami, 1318 H.

Al-Maqdisi, Musa ibn Ahmad, *Zâd al-Mustaqni'*, Jeddah: Dar al-Muduni li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1980.

Al-Mardawi, Ala'uddin Ali, *al-Inshâf*, Kairo: Mathba'ah as-Sunnah al-Muhammadiah, cet. I, 1955.

Al-Mawaq, Muhammad ibn Yusuf, *at-Tâj wa al-Iklîl li Mukhtashar al-Khalîl*, Damaskus: Dar al-Fikr, cet. III, 1992.

Al-Mawardi, Ali ibn Muhammad, *al-Hâwî al-Kabîr*, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, cet. I, 1994.

Al-Qaradhawi, Yusuf, *al-Halâl wa al-Harâm fî al-Islâm*, Beirut dan Damaskus: al-Maktab al-Islami, cet. XIV, 1985.

Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur`ân*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriah, 1907.

Amru, Abdul Fatah, *Keputusan-Keputusan Pengadilan Tentang Perkara-Perkara Personal Sampai Tahun 1990*, Yordania: Dar Yaman, cet. I, 1990.

An-Nasa'i, Ahmad ibn Syuaib, *Sunan an-Nasâ'î ma'a Hâsyiyah as-Sindî*, Mesir: Dar ar-Rayyan.

An-Nawawi, Yahya ibn Syaraf, *al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, Damaskus: Dar al-Fikr.

An-Nawawi, Yahya ibn Syaraf, *Raudhah ath-Thâlibîn*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, cet. I, 1992.

An-Nawawi, Yahya ibn Syaraf, *Syarh shahîh Muslim*, Mesir: al-Mathba'ah al-Misriah, cet. I.

Aqlah, Muhammad, *Ahkâm al-Hajj wa al-'Umrah*, Yordania: Maktabah ar-Risalah al-Haditsah, cet. I, 1981.

Aqlah, Muhammad, *Ahkâm ash-Shiyâm wa al-I'tikâf*, Amman: al-Maktab al-Islami, 1985.

Aqlah, Muhammad, *an-Niyâbah fî al-'Ibâdât*, Yordania: Dar Dhiya' li an-Nasyr wa at-Tauzi', cet. I, 1986.

Aqlah, Muhammad, *ash-Shiyâm Muhdatsâtuhâ wa Hawâditsuhâ*, Amman: Dar al Basyir, 1989.

Ash-Shan'ani, Muhammad ibn Ismail, *Subul as-Salâm Syarh Bulûgh al-Marâm*, Mesir: Dar al-Rayyan li at-Turats, cet. IV, 1987.

As-Sarkhasi, Muhammad ibn Abu Sahl, *al-Mabsûth*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, cet. I, 1993.

As-Shabuni, Muhammad Ali, *Rawâ'i' al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, Damaskus: Maktabah al-Ghazali, dan Beirut: Muassasah Manahil al-Irfan, cet. III, 1980.

As-Syanqiti, Muhammad Amin ibn Mukhtar, *Mudzakkirah Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Qalam.

Asy-Syafi'i, Muhammad ibn Idris, *al-Umm*, Beirut: Dar al-Fikr, cet. II, 1983.

Asy-Syarbini, Muhammad Khatib, *Mughnî al-Muhtâj*, Beirut: Dar Kutub al-Ilmiah, cet. I, 1994.

Asy-Syaukani, Muhammad ibn Ali, *Nail al-Authâr Syarh Muntaqâ al-Akhbâr*, Mesir: Mathba'ah Musthafa al-Bay al-Halabi, cet. terakhir.

Ath-Thabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir, *Jâmi' al-Bayân*, Damaskus: Dar al-Fikr.

At-Taftazani, Sa'ud ibn Umar, *Syarh at-Talwîh 'alâ at-Taudhîh*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.

Audah, Abdul Qadir, *at-Tasyrî' al-Jinâ`î al-Islâmî*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, cet. X, 1989.

Ayub, Hasan, *al Hajj fî al-Islâm*, Kuwait: cet. I, 1973.

Az-Zarqani, Muhammad, *Syarh Muwaththa' Mâlik*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1981.

Az-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, Damaskus: Dar al-Fikr, cet. III, 1989.

Bahauddin, Abdurrahman ibn Ibrahim al-Maqdisi, *al-'Iddah Syarh al-'Umdah*, Beirut: Dar al-Ma'rifah.

Bukhari, Muhammad ibn Ismail, *Shahîh al-Bukhârî*, Damaskus: al-Yamamah li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi' dan Dar Ibnu Katsir, cet. IV, 1990.

Darimi, *Sunan ad-Dârimî*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.

Diyab, Abdul Hamid dan Ahmad Qarquz, *Ma'a ath-Thibb fî al-Qur`ân al Karîm*, Damaskus: Muassasah Ulum al Qur`an, cet. II, 1982.

Fairuz Abadi, Majduddin Muhammad ibn Ya'qub, *al-Qâmûs al-Muḥîth*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, cet. II, 1987.

Hamad, Nazih, *Mu'jam al-Mushthalaḥât al-Iqtishâdiyah fî Lughah al-Fuqahâ`*, al-Ma'had al-Alami li al-Fikr al-Islami, cet. I.

Haqqi, Ibrahim dan Shadiq Fir'aun, *Fann at-Taulîd*, Damaskus: 1982.

Hasan, Masyhur, *al-Jam'u baina ash-Shalâtain fî al-Ḥadhar bi 'Udzr al-Mathar*, Amman: Dar Amman li an-Nasyr wa at-Tauzi', cet. I, 1986.

Ibnu Abdil Barr, Yusuf ibn Abdullah an-Namiri, *al-Istidzkâr al-Jâmi' li Madzâhib Fuqahâ` al-Amshâr*, Damaskus dan Beirut: Dar Qutaibah, Kairo: Dar al-Wa'yi: cet. I, 1993.

Ibnu Abdil Barr, Yusuf ibn Abdullah an-Namiri, *al-Kâfî fî Fiqh Ahl al-Madînah al-Mâlikî*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, cet. I, 1987.

Ibnu Abdil Barr, Yusuf ibn Abdullah an-Namiri, *at-Tamhîd li Mâ fî al-Muwaththa' min al-Ma'ânî wa al-Asânîd*, Maroko: Mathba'ah Wizarah al-Auqaf wa asy-Syu'un al-Islamiah. Bagian-bagiannya dikeluarkan pada tahun-tahun yang berbeda.

Ibnu Abidin, Muhammad Amin, *Ḥâsyiyah Radd al-Mukhtâr 'alâ ad-Durr al-Mukhtâr*, Mesir: Mathba'ah Mushtafa al-Babi al-Halabi, cet. III, 1984.

Ibnu Abu Syaibah, Abdullah ibn Muhammad, *Mushannaf Ibnu Abî Syaibah*, tahkik Said al-Lahham, Beirut: dar al-Fikr, 1989.

Ibnu Hajar, Ahmad ibn Ali al-Asqalani, *Fatḥ al-Bârî Syarḥ Shaḥîḥ al-Bukhâri*, Kairo: Dar ar-Rayyan li at-Turats, cet. I, 1986.

Ibnu Hajar, Ahmad ibn Ali, *Taqrîb at-Tahdzîb*, Suriah: Dar ar-Rasyid, cet. II, 1991.

Ibnu Hazm, Ali ibn Ahmad ibn Said, *al Muḥallâ bi al Atsâr*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1988.

Ibnu Himam, Muhammad ibn Abdul Wahid, *Syarḥ Fatḥ al-Qadîr ma'a Syarḥ al-'Ināyah 'alâ al-Hidâyah li al-Bâbirtî*, Beirut: Dar al-Fikr, cet. II, 1977.

Ibnu Katsir, Ismail ibn Syaikh Abi Hafsh, *al-Bâ'its al-Ḥatsîts Syarḥ Ikhtishâr 'Ulûm al-Ḥadîts*, Beirut: Dar al-Fikr, cet. I, 1983.

Ibnu Khuzaimah, Muhammad ibn Ishaq, *Shaḥîḥ Ibnu Khuzaimah*, tahkik Muhammad al-A'dhami, Beirut: al-Maktab al-Islami, cet. II, 1992.

Ibnu Majah, Muhammad ibn Yazid, *Sunan Ibnu Mâjah*, Dar al-Rayyan li at-Turats.

Ibnu Manzhur, Jamaluddin ibn Mukarram, *Lisân al-'Arab*, Beirut: Dar Shadir, cet. I, 1990.

Ibnu Maudud, Abdullah ibn Mahmud, *al-Ikhtiyâr li Ta'lîl al-Mukhtâr*, Beirut: Dar Ma'rifah.

Ibnu Muflih, Ibrahim ibn Muhammad, *al-Mubdi' Syarh al-Muqni'*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1980.

Ibnu Mundzir, Muhammad ibn Ibrahim, *al-Ausath fî as-Sunan wa al-Ijmâ' wa al-Ikhtilâf*, Riyadh: Dar Thaibah li an-Nasyr wa at-Tauzi', cet. II, 1993.

Ibnu Mundzir, Muhammad ibn Ibrahim, *al-Ijmâ'*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, cet. I, 1985.

Ibnu Qudamah, Abdullah ibn Ahmad, *al-Mughnî*, Riyadh: Maktabah Riyadh al-Haditsah, 1980.

Ibnu Rusyd, Muhammad ibn Ahmad, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Kairo: Dar al-Kutub al-Islamiah, cet. II, 1983.

Ibnu Taimiyah, Ahmad ibn Abdul Halim ibn Abdussalam, *Majmû' al-Fatâwâ*, Riyadh: Dar Alam al-Kutub, 1991.

Ibnul Arabi, Muhammad ibn Abdullah, *'Âridhah al-Ahwadzî bi asy-Syarh Shahih at-Tirmidzî*, Suriah: Dar al-Ilm li al-Jami'.

Ibnul Arabi, Muhammad ibn Abdullah, *Ahkâm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Jalil, 1987.

Ibnul Qayyim, Muhammad ibn Abu Bakar, *A'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Alamîn*, Kairo: Maktabah Kulliyyat al-Azhariah.

Ibnul Qayyim, Muhammad ibn Abu Bakar, *ath-Thuruq al-Hakîmah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1953.

Ibnul Qayyim, Muhammad ibn Abu Bakar, *Zâd al-Ma'âd fî Hudâ Khair al 'Ibâd*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, cet. XVI, 1988.

Kumpulan ilmuwan, *al-Injâb fî Dhau' al-Islâm*, dalam Dokumen Seminar Persalinan dalam Perspektif Islam, Kuwait: 24, Mei 1983.

Kumpulan ilmuwan, *Athfâl al-Anâbîb*, Majalah Konferensi Fikih Islam Gelombang Ketiga, vol. II, 1986.

Kumpulan ilmuwan, *Ensiklopedi Kedokteran Modern*, terjemah sekelompok dokter dan peneliti Arab, Kairo: Mu'assasah Sijl al-Arab.

Kumpulan ilmuwan, *Keputusan-Keputusan Konferensi Fikih Islam dari Gelombang Pertama sampai Gelombang Kedelapan Tahun 1985*.

Malik, ibn Anas al-Ashbahi, *al-Mudawwanah al-Kubrâ bi Riwâyah Sahnûn*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, cet. I, 1994.

Malik, ibn Anas al-Ashbahi, *al-Muwaththa'*, riwayat Abu Mush'ab az-Zuhri, Beirut: Muassasah ar-Risalah, cet. II, 1993.

Muslim, ibn Hajjaj al-Qusyairi, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-Arabi.

Ovenhammer, Steven, *Muqaddimah li at-Takwîn al-Janînî*, terjemah Dr. Ramses Luthfi, Yordania: Institut Bahasa Arab Yordania, cet. I, 1983.

Pirem, Abdul Husain, *Ensiklopedi Kedokteran Arab*, Baghdad: Dar Qadisiah.

Qalyubi, Syihabuddin dan Syaikh Umairah, *Hâsyiyah Qalyûbî wa 'Umairah*, Mesir: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiah.

Quthub, Sayid, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Beirut: Dar asy-Syuruq, cet. III, 1987.

Rif'at, Muhammad, *et. al.*, *al-Haml wa al-Wilâdah*, Beirut: Muassasah Izzuddin, cet. I, 1986.

Ruwaihah, Amin, *al-Mar'ah fî Sinn al-Ikhshâb wa Sinn al-Ya's*, Beirut: Dar al-Qalam, cet. I, 1974.

Sekelompok orientalis, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Hadîts an-Nabawî*, Istanbul: Dar ad-Da'wah, 1988.

Tirmidzi, Muhammad ibn Isa, *Sunan at-Tirmidzî*, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, cet. I, 1987.

Ulaisy, Muhamad, *at-Taqrîrât*, Damaskus: Dar al-Fikr.

Umar al-Asyqar, Sulaiman, *al-Haidh wa an-Nifâs wa al-Haml baina al-Fiqh wa al-Qur'ân*, Yordania: Dar an-Nafa'is, cet. I, 1993.

Zaidan, Abdul Karim, *al-Mufashshal fî Ahkâm al-Mar'ah wa al-Bait al-Muslim*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, cet. I, 1993.

Zalzalah, Muhamad, *Mausû'ah Shihhah ath-Thifl*, Kuwait: Muassasah Dar al-Kutub ats-Tsaqafiah, cet. I, 1983.